SAGGI
DI PSICOLOGIA
E
DI LOGICA

DELLA MARCHESA

MARIANNA FLORENZI WADDINGTON.

FIRENZE.
FELICE LE MONNIER.

1864.

SAGGI

DI PSICOLOGIA E DI LOGICA.

SAGGI
DI PSICOLOGIA
E
DI LOGICA

DELLA MARCHESA

MARIANNA FLORENZI WADDINGTON.

FIRENZE.
FELICE LE MONNIER.

1864.

AL CHIARISSIMO PROFESSORE

FRANCESCO BONUCCI.

Questo Libretto che ho scritto ha per iscopo l'insegnamento di quella gioventù che ha di già sviluppate le sue tendenze filosofiche, ed intende di avanzare verso il profondo insieme della grande scienza. È un lavoro breve e raccolto, risultato de' miei continuati e ancor più recenti studi. Ho avuto in animo di mostrare con questi cenni il legame indissolubile che hanno fra loro la Psicologia, la Ideologia e la Logica.

Non so se sarò riescita nel mio divisamento; certo non ho mancato di buon volere perchè il mio lavoro venga accolto con benignità. E voi, eccellente amico, che siete sì valoroso nelle investigazioni

speculative, sperò non isdegnerete che io ponga in fronte a questo mio Libretto il vostro pregiato nome. Forse il mio pensiero sarà troppo ardito: so bene però che altrettanto amichevole e benevolo è l' animo vostro; onde lo accetterete con bontà e cortesia pari alla fiducia con cui ve lo offerisco.

Sono con sentimenti di stima e di amicizia

MARIANNA FLORENZI WADDINGTON.

SAGGIO DI PSICOLOGIA.

INTRODUZIONE.

DELLA VITA IN GENERALE.

I.

Sebbene la Psicologia non si occupasse veramente, che dello sviluppo dell'anima umana, nondimeno stimo conveniente premettere alcune nozioni sulla vita in generale per far vedere il legame che passa tra la vita individuale dell' anima umana e quella che si manifesta non solo nel suo organismo corporeo, ma ancora in tutto l'universo. Alcuni cenni mi trovo aver fatti su questo proposito ne' miei Filosofemi, ma ora voglio rifarmi sullo stesso argomento sotto un' altra vista, che è quella di considerare l' anima umana come la manifestazione più perfetta dell' anima universale, e di vedere come si vada sollevando sulla natura per mezzo dello sviluppo delle sue facoltà.

Tutto l'Universo si può dire in certo modo vivente, perchè nel mentre che esso è l'insieme delle cose finite, d'altra parte è ancora la manifestazione dell'infinito. Ora riunendo in sè il finito e l'infinito, ne deriva un contrasto, che è la condizione della vita. Inoltre l'Universo in quanto è infinito è Uno, ed in quanto comprende le cose finite è diverso. Il diverso però essendo legato dall'Uno, avviene che ne resulti un'armonia fra tutte le sue parti, le quali perciò hanno una mutua affinità.

L'universo solo è un organismo assoluto, abbracciando in sè stesso tutte le antitesi le quali convergono sempre verso la sua unità suprema ove trovano il loro adeguato scioglimento. L'universo perciò è compiuto in sè stesso e nulla si trova fuora di lui: la sua vita è un circolo perenne nel quale tutto si projetta dal centro alla circonferenza, e tutto rientra dalla circonferenza al centro.

Questa vita universale e continua, si trova poi particolareggiata e rinchiusa in moltiplici organismi individuali i quali sono altrettante imagini finite dell'Universo. Ognuno di essi infatti si vede, come l'Universo, anche compiuto in sè stesso, non però in modo assoluto, ma soltanto in modo relativo. Imperocchè l'organismo particolare è indissolubilmente legato colla natura esteriore, colla quale si trova in perenne comunicazione e di cui non può fare a meno, ricavando da lei il suo nutrimento, e restituendo tutto quello che non gli è più necessario. Così la vita individuale si trova in contrasto colla vita universale, e nell'organismo si scorge una

legge di polarità, per la quale legge esso rassomiglia alle altre cose, ed insieme se ne diversifica.

L' organismo individuale si forma e si disfà con vicenda continua; onde ben si può dire con l' Alighieri che il suo vivere è correre alla morte.[1] Questo fenomeno ha la sua ragione nella natura stessa della vita; talchè quando predomina il particolare sul generale, cioè quando si determina la potenzialità della vita nel nuovo individuo, allora ha luogo la formazione; ed al contrario succede il disfacimento quando il particolare rientra nel generale, uscendo dalla forma in cui si era prima determinato.

Inoltre siccome nell' universo da una parte si vede l' infinito, e dall' altra il finito, ed entrambi sono insieme lottanti ed annodati; così ancora nella vita individuale l' idea e la materia sono in contrasto e in armonia, e per servirmi di una bella frase di Bruno, essa si mantiene per lite di concordi e amor di litiganti. Dei due elementi però che compongono la vita, l' uno rappresenta la permanenza, e l' altro il moto e lo scorrimento. Il tipo permane, la materia oscilla sempre. La loro esistenza ancora si riconosce a segni differenti; perocchè in quanto l' idea si realizza improntandosi in una materia, essa esprime una cosa finita; ma in quanto poi questa individualità finita tende a perpetuarsi rin-

[1] Tu nota: e, sì come da me son porte
Queste parole, sì le insegna a' vivi
Del viver ch' è un correre alla morte.
Purg., Canto XXXIII.

novandosi colla generazione, essa rivela la sua tendenza inesauribile verso l' infinito. Onde per questo riguardo la vita si può definire la tendenza della materia verso l' idealità. Pur questa definizione si può verificare osservando che quanto più nell' organismo prevale l' idea o l' uno, tanto più perfetta riesce la vita; e di questa gradazione noi discorreremo più avanti.

La forza vitale, dice Burdach, consiste nella modificazione della materia in servigio dell' idea; e l' anima è il punto centrale d' onde primordialmente deriva la vita. Da qui proviene la notabile differenza che passa tra i corpi inorganici ed i viventi. Nei corpi inorganici difatti l' armonia non si estende che a' suoi elementi: essa non penetra nel tutto. Imperocchè le parti non possono comunicare tra di loro quando non hanno un centro comune, nel quale a tutte fosse dato di concorrere e quasi d' immedesimarsi. Nei corpi organici al contrario, dove il multiplo è ridotto a unità, le parti non hanno armonia per sè stesse, ma l' hanno per rispetto al tutto. Così, secondo l' esempio aggiustato che arreca lo stesso Burdach, in una piuma la irregolarità di ciascuna *barba* conferisce all' armonia dello *stendardo*. Nei corpi inorganici predomina il carattere d' isolamento, ed invece ciascuno degli esseri organizzati ritrae l' imagine dell' Universo, raccogliendo in una unità la pluralità, cioè a dire individuandosi. Di fatto è proprietà degli esseri viventi, che ciascuna parte nasca dal tutto e lo rappresenti, sicchè essendo l' universo un organismo, esso si trova

per così dire abbreviato, o secondo la frase del Bruno, *contratto* in ciascuno individuo vivente.

Potrebbe forse parere a taluno contraddittorio il dire, che il tutto produce le parti, per che in questo modo sembrerebbe che il tutto dovesse esistere, quando ancora non esistono le parti. Questa apparente contradizione però svanisce nel considerare che alla formazione degli esseri organici presiede una forza, un tipo speciale, il quale contiene potenzialmente tutte le parti dell'organismo, e sviluppandosi successivamente le produce, finchè l'organismo non sia compiuto nella sua totalità. L'organismo preesisteva nell'uno, e per tale preesistenza soltanto era possibile la formazione delle parti organiche, le quali certamente non si potevano indirizzare ad un fine se questo fine non era concepito e determinato precedentemente. L'organismo esiste dopo come tutto realmente esplicato, allorquando le sue parti sono di già finite di sviluppare. Il Rosmini perciò con molta profondità ha notato che avessero fatto bene i filosofi greci a distinguere il tutto in questi due diversi stati, in cui si può trovare, nello stato cioè di tipo e nello stato di tutto reale; chiamando il primo *tutto avanti le parti*, ed il secondo *tutto dalle parti,* cioè tutto che risulta dalle parti.[1]

[1] Il Rosmini riferisce un luogo di Eustrazio, commentatore dell'*Etica* di Aristotile, sopra del quale fa poi alcune considerazioni.

« Questo autore dice che » il tutto avanti le parti sono quelle forme e idee semplicissime e prive di materia delle quali ciascuna esiste prima delle parti che sono fatte su di essa. » Dal che si vede

Negli esseri inorganici all'incontro, la loro formazione non avendo in sè un fine precedentemente stabilito, il tutto non apparisce, se non dopo la combinazione delle parti; anzi a rigor di termini si dovrebbe dire che essi non hanno una vera unità, e una vera totalità per sè, ma che partecipano all'unità e alla totalità dell'Universo. Di fatto l'idea in essi non serve a sè stessa, ma è fuori di sè, vale a dire è indirizzata ad un fine esistente nell'universo. A dir più chiaramente, l'idea nell'organismo si appropria la materia e la fa servire a rappresentare sè stessa; ma nel corpo inorganico, comunque ci sia ancora un'idea rappresentata dalla figura corporea, nondimeno questa idea non può impiegare la materia in suo servigio e rimane quasi imprigionata nella rigida forma materiale. Nel primo caso l'idea opera ed attua sè stessa, nel secondo caso non si può dire che realizzi sè stessa.

Il vivente, senza uscire dalla sfera della sua individualità, può nutrirsi cioè assimilare a sè la materia esterna trasformandola nella propria natura, e riducendola a determinate proporzioni. La vita in generale non è altro che assimilazione alla quale, come vedremo, succede di poi la esalazione. Ora l'assimilazione consiste nel predominio della forza individuale sulla scompigliata e generica moltiplicità della natura.

che le idee o forme si dicevano « tutto avanti le parti, » per avere con queste « una relazione positiva, prendendosi come parti le loro moltiplici realizzazioni, come chi dicesse che tutti i corpi fossero come parti dell'essenza o idea del corpo, e che questo precedesse come un tutto quelle parti. » Rosmini, *Teosofia*, vol. I, pag. 556.

Burdach paragonando l'assimilazione e l'affinità chimica, osserva che esse si rassomigliano nel loro momento iniziale, ma che differiscono poi in quanto che l'affinità conduce a livellare le proprietà di due corpi, mentre l'assimilazione imprime un carattere proprio alla sostanza estranea. Ora da qual cosa viene determinato questo carattere proprio che il vivente impronta nel nutrimento? Dalla legge della vita, da un principio superiore determinante, il quale essendo determinato in sè è perciò capace di determinare la materia. Nell'assimilazione adunque si rivela una forza superiore alla natura corporea, perchè veramente la padroneggia; e fino dai primi suoi gradi comincia a trasparire la vita oltrenaturale.

Nè questa forza vitale può essere altra che ideale, stante il predominio sulla natura che manifesta nelle sue produzioni, e la prodigiosa varietà con cui le trasforma. Un cristallo diviso in altri cristalli più minuti conserva sempre con una monotona rassomiglianza la sua forma primitiva; laddove la tessitura degli organi viventi accoglie in sè una svariata struttura, dalla quale facilmente si scorge come la materia sia stata guidata ad atteggiarsi in tante differenti guise. Onde se la forma dei minerali si può ristringere alle pure forme geometriche, la forma organica per contrario non può essere determinata geometricamente, essendo la sua origine tutta ideale, e perciò non si può ridurre in una formola algebrica.

E affinchè apparisca meglio il divario che passa

fra l'assimilazione e le forme inorganiche, vogliamo far vedere lo sviluppo progressivo che si ravvisa nell'insieme della natura.

Il principio su cui si appoggia ogni azione in generale è l'unità primitiva e fondamentale della natura. Infatti se una parte di lei fosse totalmente estranea all'altra, allora non sarebbe possibile nessun sistema e nessuna concatenazione tra tutte queste parti, le quali resterebbero disgregate. Se una cosa fosse puramente diversa dall'altra, tra l'una e l'altra non vi sarebbe nessun legame, e perciò nessuna azione scambievole. Se dunque tutte le forze operano le une sulle altre, ciò vuol dire che esse hanno un fondamento comune, il quale apparisce nondimeno sotto forme diverse.

Primieramente la materia tendendo verso un centro comune, che si dice centro di gravità, rivela sotto la forma meccanica la sua unità fondamentale. Ma in questa prima forma i corpi rimangono ancora l'uno fuora dell'altro, e la loro unità apparisce come semplice tendenza, cioè nello stato potenziale.

La seconda forma è la fisica, nella quale l'unità apparisce non più in mezzo ad una moltiplicità indeterminata, ma in mezzo alla polarità. Questa forma perciò è più perfetta della prima, perchè la moltiplicità confusa si è qui determinata e ridotta a sola dualità. Ciò apparisce chiaro nella polarità magnetica, dove la linea neutra segna la indifferenza primitiva ossia la prima unità de' poli.[1] L'elet-

[1] Ognuno sa che la linea neutra nella calamita sta nel mezzo

tricismo è riducibile a questa forma; se non che i poli, che nel magnetismo si trovano nell'istesso corpo, nell'elettricismo si spartiscono in due corpi differenti, dei quali l'uno rappresenta il polo positivo e l'altro il negativo.

La terza forma è la chimica, nella quale gli elementi componenti, che si possono assomigliare ai due poli elettrici, combinandosi insieme, ristabiliscono completamente l'unità primitiva; onde il prodotto della combinazione chimica diventa in atto ciò che il magnetismo era in potenza. Fin qui la trasformazione successiva della materia ci ha mostrato un progresso sempre continuo verso l'unità ed una riduzione sempre crescente della moltiplicità; ma ci rimane però di osservare la sollevazione della materia verso l'idealità e di assistere quasi al nascimento della vita.

Se un principio superiore trasforma nella sua natura corpi di natura differente, noi non avremo una semplice trasformazione indeterminata, ma qualche cosa di più. Di fatto nelle tre forme inorganiche della materia, cioè nella meccanica, nella fisica e nella chimica, la mutazione si arrestava nella superficie di essa, e non la penetrava interiormente, salvo una modificazione che si comincia a scorgere nella forma chimica. Al comparire della vita organica, noi vediamo la materia obbedire a una forza preesistente, che la regola nello sviluppo che va

del polo positivo e del polo negativo, ed ivi la calamita nè attrae più, nè respinge; cioè si mostra del tutto indifferente, e questa linea neutra si può considerare come l'unità.

facendo; vediamo rivelarsi la razionalità del fine, sebbene ancora inconscia di sè; e ciò che prima era unità quantitativa diventa qui unità qualitativa. In questa maniera speciale di trasformazione, che noi abbiamo detto chiamarsi assimilazione, comincia a scuoprirsi un novello orizzonte, quello cioè della vita. E la vita, come profondamente la chiama il Burdach, è l'infinito nel finito, il tutto nella parte, l'unità nella pluralità.

Sebbene scopo principale di questo libro debba essere lo svolgimento della vita nello spirito umano, che è veramente la sua più alta manifestazione; nondimeno gioverà dare uno sguardo a tutto l'universo vivente. Nello stesso modo che abbiamo veduto nella materia inorganica distinguersi tre forme principali, similmente nel sistema della vita avremo occasione di vedere dispiegati tre ordini di viventi, che sono come tre gradi, pei quali si sale fino all'idea assoluta, cioè fino alla perfetta vita oltrenaturale.

La vita in tutti e tre questi gradi mantiene sempre ferma la sua natura di ridurre la moltiplicità nell'unità, di armonizzare la materia coll'idea. Il primo tentativo di questa riduzione si scorge nel vegetabile, dove l'unità non trasparisce se non debolmente, ed i centri sono per lo più disseminati e diffusi per tutto l'organismo. Quindi avviene che un ramo divelto dal tronco può rigermogliare, e vivere poi da sè: la qual cosa non potrebbe succedere, se l'unità nel vegetabile fosse perfetta. La natura in esso non è stata domata dall'idealità, e

questo primo tentativo è rimasto a mezzo. Ma si può dimandare: perchè la riduzione all' unità non si è potuta compire nel vegetale? La ragione è chiara. Il vegetabile piglia dalla natura la materia e cerca di assimilarsela, e di unificarla colla sua sostanza; ma in questa operazione incontra due ostacoli. Il primo è che esso stesso non è una perfetta unità, come abbiamo veduto. Il secondo è, che la materia anche assimilata rimane pur sempre materia, vale a dire moltiplicità; e l'assimilazione non riesce ad altro che a trasformarla da materia inorganica in materia organica.

Alla forma del vegetabile tien dietro quella dell' animale, che è certamente più perfetta della prima, ed in cui il tentativo fallito la prima volta si compisce più prosperamente. Nei gradi della vita però si osserva una legge tale di continuità, che il grado successivo ritiene il grado precedente, e di più lo sviluppa, e lo ingrandisce e lo perfeziona; sicchè l'animale è anch'esso vegetabile e perciò conserva il medesimo organismo e le medesime funzioni di quello, cioè assorbisce la materia, se l' assimila e la rende alla natura. Ma esso è qualche cosa di più del vegetabile, e questo progresso di sviluppo si manifesta tanto nella forza di centralità più perfetta, come nel processo di assimilazione eseguito in modo differente. Primieramente l'animale ha una vera unità, un vero centro, laddove il vegetabile ha vari centri dispersi. In oltre il processo assimilativo dell' animale, lasciando la materia, si appropria la forma. Ed in questo modo ap-

punto la riduzione all'unità diventa possibile, perchè la forma è idealità, e la materia, in quanto ne viene informata, diviene capace anch' essa di unità. Ciò che nel vegetabile era nutrizione materiale nell'animale diventa sensazione.

La sensazione è l' unificazione della natura in quanto la moltiplicità del corpo sentito viene raccolta sotto un unico sentimento. Ma essa è improntata necessariamente del carattere di particolarità: particolare è l' anima a cui appartiene, particolare il corpo da cui proviene ; modificazione particolare e fuggevole essa medesima. Avviene adunque nella sensazione per rispetto alla forma della natura, ciò che avveniva al vegetale per rispetto alla materia. Come il vegetale non poteva assimilarsi tutta ad una volta la materia ed eseguiva questo assorbimento successivamente, pigliandone un poco per volta, e restituendola successivamente alla natura per ripigliarne della nuova ; similmente l'animale non potendo sentire tutti i corpi in una volta, ne sente alcuni particolari, e poi degli altri, e così sempre di seguito. È facile però il notare, che con questa continua successione egli tutta la natura non può sentirla mai, perchè ogni sensazione è isolata dall' altra, e quando l' una sopraggiugne l' altra è svanita. Nel sentire adunque non si può trovare la perfetta riduzione all' unità, essendo che i particolari sono ridotti sotto forme parimente particolari.

La vera unificazione del moltiplice avviene allorquando la totalità dei particolari è compresa sotto una forma unica, vale a dire sotto l'universale.

E quest' ultimo grado, che finalmente riesce vittorioso della moltiplicità naturale, si verifica nell' unità dello spirito, il quale riassume in sè tutti i gradi precedenti, e li sorpassa, e li amplifica in modo meraviglioso. Onde egli è insieme vegetabile ed animale; ma è più dell' uno e dell' altro; è il vero fine a cui tutti questi gradi tendono; è l' identità del particolare e dell' universale. L' idea che si trova nel mondo naturale e nel mondo della vita, nello spirito soltanto si trova poi in tutta la sua pienezza; avvenendo in esso, secondo la bella similitudine di Schelling « appunto come una fruttifera madre e riccamente dotata, che in tutti i suoi fanciulli si riproduce in maggiore o minore grado, ma ad un solo si comunica interamente. »[1]

In tutte queste forme di vita ci è dato scorgere la medesima legge, la quale presiede alla formazione ed allo sviluppo della vita. Di questa legge vogliamo esporre ora l' andamento. La vita tramezzando fra i due estremi della unità e della moltiplicità si compone necessariamente di due processi inversi con cui si va dal moltiplice all' uno, e dall' uno al moltiplice. Queste due funzioni opposte si possono chiamare assorbimento ed esalazione. Con l' assorbimento il moltiplice s' incentra nell' uno; coll' esalazione l' uno rende il moltiplice che si era appropriato. Fino dal primo grado della vita, ch' è il vegetabile, si trovano due organismi opposti, o meglio due sistemi di un organismo me-

[1] *Bruno,* dialogo di Schelling, nella mia traduzione, pag. 99.

desimo, corrispondenti a queste due opposte funzioni. A misura poi che la vita si va facendo più perfetta, il processo rimane immutato, ma il contenuto si cangia, e di materiale va diventando sempre più ideale. Così nell'animale, oltre ai due processi vegetativi, che questo grado superiore di vita conserva, ve n'ha un altro parallelo e simetrico al primo, ma più ideale. L'animale sente ed appetisce e sentendo assorbe, ed appetendo esala; se non che dove nel vegetale l'assorbimento e l'esalazione erano del tutto materiali, nell'animale invece, essi sono ideali, perchè si assorbisce e si esala non i corpi, ma soltanto la loro forma. Imperocchè la sensazione è vero che si appropria il corpo, ma non già come corpo, bensì come moto che è la forma del corpo; e questo moto anche idealizzato è fatto impressione sensibile.[1] Similmente l'appetito esala qualche cosa, tende al di fuori verso qualche oggetto; e questa esalazione e questa tendenza, non è neppure corpo ma è moto e neppure solo moto, ma moto idealizzato, perchè diretto verso qualche cosa che è il suo fine, al contrario del moto puramente materiale o meccanico, che manca di finalità.

Nel vegetale adunque l'assorbimento e l'esalazione sono due forme e due processi che hanno

[1] Il moto è il punto di contatto dove lo spirito e la materia si uniscono. Ciò fu osservato profondamente dal Gioberti, quando disse: « È un grave errore il considerare il moto come proprio dei corpi. Proprio dei corpi è solo il moto finito. Nel moto (finito o infinito) sta l'identità cosmica, metessica, essenziale dello spirito e della materia. » Gioberti, *Protologia,* parte I^a, vol. II, pag. 278.

per contenuto la materia; nell' animale poi hanno per contenuto la forma materiale o il moto. Ma v' ha un grado di vita superiore a questi due, che sorpassa totalmente la natura, ed il cui contenuto non è nè la natura come materia, nè la natura come forma; e questo grado si chiama spirito.

Il contenuto dello spirito è la coscienza che l' anima ha di sè stessa. Così l' anima la quale è forma rispetto all' animale, diviene contenuto riguardo allo spirito. Lo spirito adunque è relazione verso sè stesso, mentre l' anima è relazione verso la natura. L' anima si referisce ad un organismo vivente. Lo spirito si è distaccato perfettamente dalla natura, e non si riferisce che a sè stesso. Questo doppio aspetto sotto cui si può riguardare l' anima, cioè come forma del corpo e come contenuto dello spirito è stato sagacemente avvertito da Schelling. « *Bruno*. Ma noi poniamo ambedue le anime come necessariamente unite; l' anima in quanto che essa è uno col corpo, anzi è il corpo stesso, e l' anima in quanto che essa è l' infinito conoscere?

Luciano: Sì: sono unite per l' eterna nozione nella quale il finito e l' infinito sono eguali fra loro. »[1]

Raccogliendo questo progresso di vita si ravvisa la seguente serie. Il vegetale tenta staccarsi dalla natura, e non vi riesce: in esso la moltiplicità prevale ancora sull' unità. L' animale arriva a stac-

[1] *Bruno*, dialogo di Schelling, nella mia traduzione, pag. 106.

carsene ma non del tutto: esso lascia la materia, ma non può far senza della forma. Lo spirito raggiugne la vera vita oltrenaturale, distaccandosi dalla natura considerata tanto come materia, quanto come forma. Egli non ha bisogno, che di sè stesso. Non si creda però che lo spirito si trovi isolato come puro spirito senza essere unito all'anima; imperocchè nel progresso graduale della vita il grado superiore sorpassa l'inferiore e lo contiene ad un tempo. Onde l'animale è ancora vegetale, e lo spirito è insieme vegetabile ed animale. Ma non ostante che lo spirito, come tale, sia relazione di sè stesso, cioè sia ideale tanto come forma, quanto come contenuto; nulladimeno nella sua identità si conserva ancora quell'antagonismo di processi, che corrisponde all'assorbimento ed alla esalazione, che abbiamo veduto manifestarsi fino dal primo nascere della vita. E valga il vero: lo spirito, in quanto è coscienza di sè stesso, si raddoppia ed assorbisce sè in sè; ed in quanto è libertà sdoppia sè stesso, e in certo modo si esala. La coscienza e la libertà sono dunque i due poli dello spirito, sono l'assorbimento e l'esalazione nella loro massima idealità.

Ma la vita non solo è destinata a formarsi ed a conservarsi, ma ancora a perpetuarsi propagandosi. Ogni individuo porta in sè la tendenza di oltrepassare sè medesimo vincendo il proprio limite; e come la vita individuale è lo sforzo di vincere la natura, così la vita oltreindividuale è lo sforzo di vincere sè stessa. « La vita oltreindividuale, dice

il chiarissimo Prof. De Meis, è superiore alla vita individuale. Essa è la vita individuale che già supera se stessa, ultimo sforzo della Natura verso lo spirito, e però tutto è in essa ad un grado più alto che nella vita individuale, la differenza come l'unità. »[1]

Il vivente avendo accolto in sè l'ideale infinito non può starsi contento ad una sola manifestazione, e per ciò si sforza di rappresentarlo tutto intero mediante la continua serie delle sue produzioni. Se adunque l'assimilazione serve a conservare e ad accrescere l'individuo, la generazione dall'altra parte serve a perpetuare e ad accrescere la specie. Perciò ogni individuo è sempre fornito della virtù riproduttiva; e non v'ha organismo vitale in cui non si trovi un sistema corrispondente a questa funzione.

Il conato della riproduzione viene espresso dall'amore che presiede alla generazione. « L'amore perciò comparve nell'universo come una divinità a cui gli uomini professarono un culto interno ed esterno, appunto perchè ritenevano che l'atto più degno di onorare e magnificare la santa natura fosse la incessante rinnovazione dell'essere; e per eccitare maggiormente a quest'atto di riproduzione necessaria, la natura medesima pose in ogni

[1] De-Meis, *I Mammiferi*, pag. 44. Citando quest'opera che è ancora incompleta non posso nascondere il desiderio di vederla quanto prima finita di pubblicare in vantaggio delle scienze speculative e delle naturali insieme.

cosa un impulso di diletto e di allettamento, un'attrazione ed emozione di tal modo che con eterna sapienza determinò ed espresse nell'ordine organico degli esseri un processo dinamico, il quale nella sua influenza segreta muove potentemente il desiderio e sollecita all'attuazione della specie. »[1] Il Burdach ha aggiustatamente definito l'amore per il passare dal limitato all'illimitato, per il cessare dall'essere uno, affine di divenir tutto. Ed in vero mediante l'amore l'individuo rinunzia in certo modo alla sua individualità per vivere della vita della specie. Egli si sente povero nella sua solitudine e cerca un compenso nella ricchezza della vita specifica. Il leggiadro mito di Platone che l'amore sia nato dalla povertà e dalla ricchezza, sembra un'allusione a questa dottrina. L'individuo rivive nel prodotto suo stesso, e la vita del generato si può considerare come la continuazione di quella del generante.

L'antagonismo che domina nella vita individuale, si riproduce nella vita oltreindividuale mediante la sessualità. Questa in ciascuna specie esprime la divisione, il contrasto, per mezzo del quale si torna a ristabilire l'unità primitiva, come realmente si verifica nell'atto della generazione. Gioberti osserva che sesso sia stato detto quasi *sectio*, cioè separazione; ed il Walther paragona la distinzione dei sessi alla polarità elettrica, la quale si trova sparsa sopra due corpi diversi. Nella pianta ancora la separazione sessuale non è però piena-

[1] Vedi le mie *Lettere filosofiche*, pag. 71.

mente compita. I due sessi vi sono mescolati, e i due principî generatori, come dice Aristotile, sembrano confondersi sul suo stelo in un perpetuo amplesso.

Dei due sessi però, uno esprime più la parte materiale della generazione, l'altro la parte ideale, perchè in fondo l'amore che si appalesa per mezzo del ricercarsi dei sessi, è una forma speciale dell'amore universale con cui la materia cerca d'idealizzarsi. « La femmina, dice il prelodato De-Meis, rimane più immediata alla natura ed alla realità: in lei campeggia e prevale il senso che ritrae il reale, ed è egli stesso la parte più reale dell'anima; e però essa produce e sviluppa realmente e materialmente il nuovo individuo. Il maschio si fa più presso alla pura attività dello spirito: ogni sua produzione ha un carattere più ideale, e la parte che egli prende alla formazione del nuovo individuo è più dinamica che materiale. »

Tanto l'assimilazione dunque, quanto la generazione si possono considerare come armonia di un antagonismo preesistente. L'assimilazione concilia il contrasto dell'organismo colla natura esteriore, la generazione ripristina nell'unità della specie la opposizione sessuale. Ora come noi abbiamo più innanzi veduto, che l'antagonismo dell'assorbimento e dell'esalazione, in cui consiste la vita individuale, si riaffaccia sempre in tutti i gradi sebbene sempre più ampliato, in simil modo la virtù riproduttiva si conserva in tutti gl'individui viventi di qualunque grado essi sieno. Ma la qualità del

prodotto, ed il modo stesso di produrre vanno sempre più sviluppandosi.

Nel vegetale il prodotto si stacca immediatamente dal producente. Nell' animale poi rimangono uniti per più lungo tempo; anzi agli animali superiori l'unione si prolunga anche dopo la nascita del nuovo animale, durante tutta l'epoca della sua prima nutrizione.

Nello spirito la produzione diviene perfettissima, perchè il prodotto non esce mai fuori dell' unità del producente. Lo spirito infatti riproduce in sè stesso tutti i gradi precedenti della vita, come altrettanti momenti della sua attività; ma però tutti in una forma ideale e universale. Riproduce primieramente la natura, creando l'arte, la quale si può dire la natura idealizzata; e l'arte vive sempre nello spirito come imagine e come fantasma. Riproduce di poi sè stesso, contrapponendosi un altro spirito ed adorandolo: e questa nuova riproduzione è appunto la Religione. Finalmente al cessare di ogni antitesi, anche ideale, lo spirito si riconosce perfettamente identico a sè; e da sì fatta riflessione nasce la scienza.

In questo modo tutte le sue produzioni, le quali costituiscono la sua vita oltreindividuale, ripetono e perfezionano tutti i tentativi precedenti di riproduzione, finchè si perviene davvero ad oltrepassare l'individuo; non questo o quello individuo, come fanno il vegetabile e l'animale, ma ogni individuo, conoscendo finalmente che il vero individuo è anche il vero universale. Lo spirito adunque

raggiugne la vera vita oltreindividuale nelle sue produzioni, nella stessa guisa ch' egli raggiugne la vera vita oltrenaturale nel suo essere.

II.

Nella prima parte di questa introduzione abbiamo veduto la teorica della vita nascere dalle ragioni intime, e dalle determinazioni dell' essere; e la vita medesima essere un processo che sorpassa tanto la forza meccanica della materia, quanto la fisica e la chimica. La vita però sorpassando tutte le leggi della nuda materia non le nega, ma le perfeziona e le accoglie come momenti del suo sviluppo. Ora ciò che noi abbiamo osservato scientificamente sin ora, possiamo facilmente trovarlo verificato nella storia sui sistemi della vita.

Alcune volte la vita è stata spiegata come puro meccanismo; e la scuola jatro-matematica, a capo della quale collocossi Borelli, cercò di spiegare la forza muscolare colle leggi della meccanica; il sistema vascolare e la circolazione colle leggi dell' idrostatica, la digestione mediante l' attrito. Questa scuola seguì la fisica cartesiana appoggiata sul movimento continuo, e lo sfregamento degli atomi della materia primitiva.

La scuola chimica, specialmente Silvio, stimò la vita un' operazione chimica, i cui fenomeni sono l' effetto di una certa effervescenza prodotta dal conflitto dell' acido e dell' alcali. Secondo alcuni seguaci di questa scuola i fenomeni vitali sono un

lavoro di combustione; i suoi differenti stati, effetti di ossigenazione e desossigenazione. [1]

Con Sthal soltanto incominciò la vita ad essere considerata come effetto di una causa spirituale; ma egli non distinguendo abbastanza l' anima universale del mondo dall' anima individuale, doveva colla sua dottrina, giusta l' osservazione del Burdach, accordare all' embrione la perspicacia necessaria alla formazione del suo corpo, sicchè le facoltà della sua anima in tale stato dovevano oltrepassare quelle dell' uomo adulto. Un altro difetto e non meno grave, si scorge nel sistema di Sthal, e consiste nell' assorbire tutta la forza nell' anima, e nel lasciare il corpo totalmente inerte. Ragionevolmente però fa notare il prof. De-Meis che all' animismo dello Sthal tenne dietro l' eccitabilismo come prima riabilitazione del corpo. Non è l' anima sola nè il corpo solo che può spiegare la vita; perciò tanto l' animismo, quanto l' eccitabilismo riescono insufficienti. Il vitalismo cercò di riunire l' uno e l' altro sistema, attribuì le sue forze al corpo, opponendo

[1] Chi voglia acquistare una completa conoscenza di tutte le particolarità di questi sistemi accennati potrà riscontrare la Fisiologia del Burdach.

Chi voglia poi sapere come questi sistemi sieno stati rinnovati ai giorni nostri potrà consultare il breve ed accurato lavoro del De-Meis. Noi non possiamo tacere i principali di questi nomi e di questi riscontri. La teorica ippocratica della vita è stata riprodotta dal Puccinotti di cui dice con molta verità lo stesso De-Meis, che egli sia più di ogni altro vicino all' avvenire. Il processo fisico è rappresentato dal Matteucci, il chimismo da quel grande Ajace che è il Bufalini, come con espressione omerica lo chiama il precitato Storiografo.

a loro l' anima. Questa unione però lasciava l' una vita accanto all' altra, ed invece di spiegare il processo vitale, lo raddoppiava. Il bisogno di unire più strettamente l'anima e il corpo nella spiegazione del processo vitale rimase nella scienza. D'allora in poi non si credette che la vita si originasse da due forze, ma da una forza sola, la quale nel suo sviluppo portava necessariamente un antagonismo d'idea e di materia. Così nacque la scuola di Schelling, o la scuola della filosofia della natura. In questo sistema si riuniscono scientificamente la scuola meccanica, la fisica, la chimica; l'animismo, l' eccitabilismo e il vitalismo; nell' istesso modo come noi abbiamo veduto nella prima parte, che nello sviluppo reale delle cose il grado superiore raccoglie tutti gl'inferiori che lo precedono. E quì non possiamo tenerci di riferire le parole medesime del prelodato Prof. De Meis, il quale riepiloga tutte queste fasi in poche parole.

« Questo principio ei dice, questo vivo germe precede l'organismo e le funzioni. Prima che l'uomo esista e si sviluppi, il suo tipo, il suo principio già esiste nella natura ed esiste come processo, tutto sviluppato in se stesso; sempre una creazione ideale, interna precede la creazione reale esterna, sempre la viva potenza precede l'azione e la realtà vivente. Non v'è però un momento in cui il principio e la potenza della vita esiste solo astratto, puro di materia e libero di ogni parte accidentale; principio egli esiste sempre come già principiato; potenza, egli esiste come atto già incominciato: egli è sem-

pre unito ad un qualche elemento materiale e meccanico che lo fa reale e particolare, che è quanto dire individuale ed accidentale. Il principio umano è tutti gli uomini, ma egli è originariamente il principio di un dato individuo perchè è unito ad una forma materiale, a un uovo, cioè a un germe di processo meccanico: è immediatamente unito ad un liquido che è la prima mossa del processo chimico, e ad una cellula che è il primo passo del processo anatomico; ed è quel principio e quella potenza che fa vivente quel liquido, quella cellula, in una parola quell'uovo. »[1]

[1] De-Meis, *Degli elementi della medicina*, pag. 31.

CAPITOLO PRIMO.

DELLA NATURA DELL' ANIMA UMANA.

L' anima umana fra tutte le esistenze dell' universo ha la capacità di rifletterlo in sè stessa conservando la sua indivisibile unità. Essa perciò è il fondamento di ogni individualità, perchè l' individuarsi di ogni cosa non significa altro che essere indivisa in sè stessa, ed insieme determinata e compiuta per virtù propria. Tutte le cose che si possono chiamare individue lo possono soltanto a condizione di avere un' anima, cioè un principio unitivo, che accoglie ed armonizza la moltiplicità delle parti, onde mentre la materia corporea è per sè stessa distinta e discontinua, allorquando poi viene informata da un principio superiore, tutte le sue parti, per lo innanzi divise, si mettono in comunicazione; e così nasce il *continuo* il quale si chiama con questo nome, che vuol dire *contenuto*, accennando colla parola medesima alla forza che lo contiene.

Nella gerarchia delle anime l'anima umana è

quella che tiene il primo luogo. Imperocchè dove ciascuna delle anime inferiori basta soltanto a mantenere il proprio corpo; l'anima umana, può comprendere tutto l'universo nella sua originaria unità. Per tal riflesso la specie umana si dee considerare come il coronamento dell'Universo; e meglio che specie, si suole comunemente e più propriamente chiamare genere umano. Di fatto nella gradazione delle specie si osserva quest'ordine, che la superiore contiene l'inferiore e la sorpassa per un qualche accrescimento. Perciò la specie umana, che è l'ultima, contiene tutte le altre, e contenendole le perfeziona, perchè riduce nell'unità del pensiero tutto quanto si trova distribuito separatamente fra le altre.

Quale è dunque la natura di quest'anima, la quale è fornita di così vasta capacità? Ricordando ciò che ho detto ne'miei Filosofemi (pag. 118), l'anima può tutto questo, perchè essa è la ragione in atto, e per essere atto deve avere l'ufficio di contemplare nella ragione divina le idee che sono obbietto di quella, anzi sono la forma di lei, sono la ragione stessa che si specchia in sè medesima. Questa sentenza si riscontra con quella di Spinoza e di Schelling che hanno così profondamente trattato questo argomento.

Spinoza dice, che l'anima umana ha per fondamento del suo essere l'idea di una cosa particolare che esiste in atto, cioè Iddio in quanto è quel pensiero determinato. Imperciocchè, secondo questo filosofo, le idee e le cose corrispondono a due

attributi distinti i quali poi si identificano nel fondo della sostanza; talmente che le idee e le cose non hanno azione scambievole tra di loro, e l'anima conosce queste ultime solo in quanto ne trova le idee nell'infinito attributo del pensiero. In altri termini, l'anima ed il corpo sono quantitativamente gli stessi; perchè quanto l'anima contiene della sostanza idealmente, tanto il corpo ne contiene realmente. La differenza tra l'una e l'altro è dunque nella sola qualità appartenendo a differenti attributi, ed esprimendo entrambi la sostanza, ma l'anima di un modo ed il corpo di un altro.

L'anima, dice il Bouiller esponendo Spinoza, è per rappresentazione ciò che il corpo è formalmente. Lo spirito è necessariamente nella forma del pensiero ciò che il corpo è nella forma dell'estensione. L'uno è sempre il riflesso dell'altro. Questo pensiero di Spinoza è stato energicamente espresso da Lessing: l'anima, dice egli, non è niente altro, se non il corpo che si pensa; il corpo non è nient'altro, se non l'anima che si estende.

È chiaro dunque vedere, che l'anima e il corpo sono identici; e che l'uno si può considerare perfettamente come lo stesso dell'altra, cangiandone soltanto la forma. E se potessimo portare un esempio materiale, e del resto ben adattato ad illustrare questa teoria, diremmo che tra l'anima ed il corpo nel sistema di Spinoza passa lo stesso divario che v'è tra il ghiaccio e l'acqua; perchè noi potremmo dire l'acqua essere il ghiaccio sotto la forma liquida, ed il ghiaccio essere similmente l'acqua sotto

la forma solida; di maniera che ambedue sono la stessa cosa sotto forme differenti.

La dottrina di Schelling sull'anima si rassomiglia assai a quella di Spinoza. L'anima, secondo lui, è ad un tempo finita ed infinita. È infinita in sè in quanto non si considera non esistente in un corpo, ma sibbene come una virtualità; ed al contrario è finita, risguardata come nozione di un corpo. L'anima secondo Schelling è la virtualità o la nozione, il corpo è la realità; nello stesso modo che in Spinoza l'anima è l'idea, il corpo l'ideato. Potrei arrecare molti luoghi di Schelling per mostrare la sua dottrina sull'anima, ma volendomi restringere, mi contenterò di citarne un solo dei più precisi ricavato dal dialogo che ha per titolo il Giordano Bruno.

« Quell'infinito dunque, ei dice, in riguardo di cui, anima e corpo, pensiero ed essere sono assolutamente uno, porterà in sè l'essenza dell'assolutamente eterno e indivisibile, nel quale l'idea è ancora la sostanza. Ma l'anima porterà in sè l'infinito conoscere, e come anima di questo esistente essere diventerà l'infinita possibilità di tutto ciò di cui l'attualità è espressa nell'esistente essere. »

Ficht pose in rilievo la infinità dell'anima più di quello che avesse fatto Spinoza, perchè fece dell'*Io infinito*, o dell'*Io puro* l'attività universale d'onde nascono ad un tempo la realtà ed il pensiero. L'*Io puro* poi in quanto si oppone a un *non me* produce il *me* fenomenico della coscienza. Sicchè il me, secondo Ficht, è una particolarizzazione del-

l'*Io puro*, ma in fondo l'uno e l'altro sono la medesima attività considerata in due stati diversi.

Il Rosmini ha criticato questa dottrina dell'anima proposta da Ficht, e specialmente la proposizione con cui il filosofo tedesco aveva affermato che l'Io pone sè stesso. Rosmini nel criticare Ficht sembra rimproverarlo di non avere adottato il suo linguaggio, e diciamo così, giacchè esaminando accuratamente la questione, l'*Io* di Ficht e l'Io di Rosmini non vanno intesi nello stesso senso; perciò l'uno ebbe ragione di dire che l'Io pone sè stesso, e l'altro ebbe egualmente ragione di negarlo.

Che cosa è diffatti l' *Io* per Rosmini? È l'anima umana considerata come reale, e modificata da un sentimento particolare, la quale si riflette sopra di sè, e si riconosce identica con sè medesima. Spieghiamo ora parte per parte questa definizione che abbiamo raccolto da tutta la teorica rosminiana. Primieramente l'Io per Rosmini è l'anima umana, non già considerata nella sua essenza, ma nella sua realtà. Inoltre bisogna che quest'anima si consideri come modificata da un sentimento particolare. Nè ciò ancora basta a fare comparire l'*Io*, e si richiede di più che l'anima si rifletta sopra sè stessa. Finalmente ella deve riconoscersi identica con sè, e deve dire: L'anima che ha sentito è la stessa di quella che ora si afferma senziente.

Gli elementi adunque da cui, secondo Rosmini, risulta l'Io, sono: 1° l'anima umana reale, 2° il sentimento particolare, 3° la riflessione sopra di esso, 4° l'affermazione dell'identità.

Rosmini perciò può dire a Ficht: voi dite che l'Io sia primitivo, ed io invece trovo che l'anima umana prima di arrivare ad essere *Io*, bisogna che attraversi questi quattro stadj.

Veniamo ora all'Io di Ficht e vediamo se questo filosofo intende la stessa cosa che ha inteso Rosmini colla parola *Io*. — Quando Ficht dice: *l' Io puro pone se stesso come Me fenomenico*, vale come se Rosmini dicesse: *L'anima umana pone l'Io*. Sicchè tanto il me fenomenico di Ficht, quanto l'Io di Rosmini sono il risultato di un'attività precedente, e perciò la questione si ristringe a cercare se questa attività producente sia la stessa oppure sia diversa.

Rosmini dice che l'anima umana, anche prima di apparire nella coscienza come Io, sia una *realità*; e questa parola nel suo linguaggio significa una qualche cosa particolare, la quale si distingue perciò dalla idealità ossia dall'Universale. — Che se l'anima umana intuisce l'essere ideale, ciò non fa ch'ella s'identifichi con questo; il quale anzi le rimane sempre estrinseco. L'anima vi partecipa soltanto e per tale partecipazione diviene intelligente.

L'anima umana adunque, a parere di Rosmini, rimane sempre nella sua determinata e finita natura; nè, seppure fosse spogliata di ogni modificazione, potrebbe mai arrivare all'universalità come suppone Ficht. Il quale sostiene che l'Io fenomenico considerato come privo di tutti gli accidenti, che lo limitano, si risolve nell'Io puro ossia nell'attività assoluta.

Conceduto però a Rosmini, che tante sieno le anime umane, quanti sono gli Io, e che ciascuna per sè abbia una determinata natura, egli medesimo però si accorge che fa d' uopo dell' idealità per tutte, affinchè possano divenire veramente anime umane. Onde egli ammette, che questa idealità produca l' atto dell' intuizione, con cui comincia la vita dell' anima ed in questa intuizione sta riposta la sua essenza, sebbene però l' idea dell' essere, che è il termine o l' oggetto di questa intuizione, rimanga sempre fuora dell' anima.

Rimanga pure fuora dell' anima, ripiglieremo noi, l' idealità sarà però sempre il principio comune, che costituisce l' essenza dell' anima umana. — Rosmini dice, che la forma può considerarsi come intrinseca o come estrinseca alla cosa formata; cosicchè secondo tale distinzione l' *attività pura* di Ficht sarebbe forma intrinseca, e come una entelechia che opera dall' interno; e la idealità del Rosmini sarebbe forma estrinseca soltanto. Ma sia intrinseca, sia estrinseca questa forma, è forse meno forma per questo? Costituisce meno l' essenza dell' anima umana? A noi pare che l'*attività pura* di Ficht, e *l' essere ideale* del Rosmini, non ostante gli sforzi di quest' ultimo per mostrarne la diversità, si rassomigliano molto, e sono entrambi il vero fondamento e l' essenza primitiva dello spirito.

Rimane ora a dimandare, se quest' attività pura arriverà a realizzarsi pienamente; cioè se troverà un atto adeguato e conforme alla sua infinità; se diverrà, quando che sia, spirito assoluto. Ficht ha

risposto negativamente a questa dimanda; ed in ciò esso si rassomiglia ancora al Rosmini, perchè ambedue considerano, quegli *l'Io puro*, questi *l'essere ideale* come un *al di là* che l'anima umana non può completamente e perfettamente raggiugnere. — Per Rosmini come per Ficht lo spirito tien dietro ad un ideale, che sempre egualmente gli sovrasta; tanto che egli non potrà arrivarlo giammai.

L'essere ideale, e l'attività assoluta rimangono come potenza a cui non corrisponde un atto proporzionato.

Hegel ha corretto questo inconveniente, o meglio questo assurdo di una potenza inutile che non è destinata ad attuarsi perfettamente, ed ha dimostrato che l'*Idea*, la quale è per lui l'attività assoluta, nell'ultimo suo svolgimento diventa *Spirito* assoluto cioè atto infinito corrispondente all'infinita potenza.

Un'ultima ricerca sulla natura dell'anima umana deve versarsi sulla origine delle anime individuali. Noi avendo esposto la dottrina di Spinoza e di Schelling da una parte e quella di Ficht e di Rosmini dall'altra, abbiamo in pronto gli elementi necessarii per accingerci a farla. — Già ne abbiamo ragionato ancora nei nostri filosofemi, ai quali ci rimettiamo per tutti gli altri particolari, ma qui non vogliamo passarla del tutto sotto silenzio.

Tutte le anime umane hanno per essenza comune l'idealità, che è come l'anima universale, che comprende nella sua virtualità tutte le anime particolari. Ma questa idealità universale, in quanto

si riferisce ad un determinato organismo, si deve considerare come nozione di esso, ossia come anima individuale. Per questa ragione dicemmo nell'opera citata, che nell' unità dell' anima universale v' è una infinita distinta varietà. Ma ivi dicemmo ancora che nell' idea dell' anima è incluso necessariamente il corpo, e che lo Spirito non può mancare di un istrumento corporeo. Da ciò ne deriva; che sempre che ci saranno nozioni e idee, non potranno venire meno le individualità. Imperocchè l' universale non può stare senza il particolare, nè la forma senza la materia. Possiamo adunque conchiudere che l'essenza dello Spirito è veramente l' idealità, ma che questa idealità non può rimanere astratta, e deve necessariamente riferirsi ad un corpo particolare. In questa relazione essa diviene idea determinata di questo o di quel corpo, senza perdere però la sua natura di universale e di infinita; essa diviene in una parola anima umana, sintesi dell' infinito e del finito, dell' ideale e del reale, dell' universale e del particolare. Nè questa sintesi può venir meno, nè questa individualità cessare, perchè i termini da cui risulta sono indissolubilmente legati, e l' uno non può stare mai senza dell' altro. Ben possono passare gli accidenti di questa individualità, come quelli che non entrano nell' essenza di essa; ma l' individualità medesima non può mai finire.

CAPITOLO SECONDO.

DEL MODO DI DISTRIBUIRE LE FACOLTÀ DELLO SPIRITO E DELLE PRINCIPALI SCUOLE CHE HANNO TENTATA QUESTA DISTRIBUZIONE.

—

Sebbene lo spirito sia un'attività semplicissima, e tutte le sue azioni si comprendano sotto il nome generico di pensiero, nondimeno questo pensiero ha diversi gradi, e per ciò viene riferito a diverse facoltà che appartengono all'anima medesima. Due sono state le maniere veramente originali di considerare l'ordine e la distribuzione di esse facoltà, tanto che tutti i diversi sistemi vi si possono rimenare, non essendo altro che modificazioni di quelle due forme primitive. Di fatto il pensiero potendosi riferire o al soggetto pensante, o all'oggetto pensato, la classificazione delle facoltà che la producono non può desumersi, che o dall'uno o dall'altro, vale a dire o dallo sviluppo del subbietto o dalla differenza degli obbietti. Hegel di poi, come vedremo, ha cercato di ricevere insieme queste due maniere, facendo corrispondere allo sviluppo sub-

biettivo la manifestazione degli obbietti corrispondenti. Somigliantemente a questa dottrina Schelling aveva detto, che ciò che nel mondo reale, o nella natura, viene espresso come pesantezza, nel mondo ideale, corrisponde all' intuizione, anzi sono una e identica cosa.

Platone avendo distinto due principii opposti nella formazione delle cose, cioè le idee e la materia, ammise corrispondentemente a questi due oggetti due facoltà nell' anima; la intelligenza e la sensazione. — E perchè le cose erano secondo lui un misto delle idee a cui partecipavano, e della materia in cui erano ricevute; perciò a quelle due facoltà ne aggiunse una terza, cioè l' opinione; la quale sta in mezzo al sentire e all' intendere come le cose singolari stanno tra la materia e le idee. Questo modo di considerare le facoltà dello spirito è stato il primo modello a tutti coloro i quali hanno distribuite le facoltà secondo la natura differente degli oggetti.

Molto somigliante alla classificazione platonica è quella del Rosmini. Secondo questo filosofo noi abbiamo due facoltà elementari, il sentimento e l' intelletto. — Col sentimento si apprende il reale, coll' intelletto l' ideale.

Da queste due facoltà elementari ne proviene una terza, che si può dire facoltà risultante o mista, ed è la ragione, con cui si apprende non il reale solo, nè l' ideale solo, ma il reale nell' ideale. Cosicchè quando si apprende il reale solo, si sente; quando si apprende l'ideale solo, s' intende; quando

finalmente si riduce il reale all' ideale, si ragiona. Questo processo, che riconosce il Rosmini, si assomiglia, come abbiamo detto, a quello di Platone; ma però ci si scorgono alcune differenze. Infatti l' intelligenza per Rosmini apprende il solo *Ideale,* e per Platone l' *Ideale ed il Reale,* essendo la stessa cosa, sono appresi entrambi dall' intelligenza. Onde nel sistema di Platone non ci è di bisogno di una facoltà che riduca il Reale all' Ideale come in quello di Rosmini. Inoltre nel sistema di Rosmini non ha luogo l' opinione, perchè il termine della sensazione è il reale, e tra questo reale e l' ideale non v' è alcun intermezzo.

Dopo queste brevi considerazioni sulla corrispondenza e sul divario della distribuzione Platonica e Rosminiana delle facoltà dello spirito, continuiamo lo sviluppo di un' altra serie di facoltà parallelle alla prima. — Le facoltá si distinguono in ricettive, con cui apprendiamo le cose e l' idea, ed in attive con cui tendiamo verso di esse. Rosmini alle facoltà ricettive di sopra enumerate fa corrispondere l' istinto e la volontà. L' istinto si riferisce al sentimento: la volontà all' intelletto. E nello stesso modo, che l' intelletto si può considerare come l' atto primitivo su cui si fonda poi la ragione; così la volontà ha egualmente due gradi, coi quali corrisponde all' intelletto col primo, alla ragione col secondo. L' atto primitivo della volontà tende genericamente verso al bene, ma cogli atti successivi ella si determina particolarmente a volizioni moltiplici che si fondano tutte su quello atto

originario. Nell' istesso modo appunto, in cui la ragione applica successivamente alle cose reali e finite l' unica idea dell' essere intuito dall' intelletto.

Ma se l' istinto corrisponde al sentimento, ed il sentimento abbraccia il nostro soggetto medesimo, e poi i corpi, gli spiriti, le idee ed infine Iddio; così l' istinto si diffonde per tutte le facoltà; di modochè si può dire, secondo la dottrina di Rosmini, che ogni facoltà ha il suo particolare istinto.

Anche Gioberti ha distinte le facoltà dello spirito secondo la ragione degli oggetti che a ciascuna si riferiscono. Coll' intuito però, che è il primo atto dell' intelligenza, secondo lui, si apprende non solo l' Ideale ma anche il Reale, sicchè per questo riguardo Gioberti si assomiglia a Platone più di Rosmini. Colla sensibilità si apprende anche il reale, ma il reale finito, ossia quello che Gioberti chiama Esistente per distinguerlo dal reale assoluto che egli chiama Ente. — La facoltà mediatrice, che riferisce il reale finito all' idea ed al reale assoluto è chiamata da Gioberti *Riflessione Ontologica*. Questa facoltà si assomiglia alla *Ragione* del Rosmini in ciò, che nè l' una nè l' altra sono facoltà primitive ed originarie, ma in vece derivate e risultanti. E forse in questo esiste il loro errore comune di avere considerato la facoltà mediatrice delle altre due come una derivazione, mentre per contrario, affinchè la mediazione fosse vera e non illusoria, questa facoltà dovrebbe essere la vera primitiva e da lei dipendere le altre due. Invero se la facoltà che deve unire le altre due viene dopo, come

le unisce più, o con qual diritto può farlo? Se la unione è vera, e fondata sulla natura delle cose unite, suppone un'unità primitiva, dalla quale sono ambedue contenute e derivate.

In altri termini noi dimandiamo: è l' Unità che produce gli opposti, o sono gli opposti che producono l' Unità? Ognuno vede che gli opposti per sè stessi non si potrebbero mai unire; e che essi possono tornare all' unità, soltanto quando sono usciti da lei. — Intanto Gioberti e Rosmini pretendono egualmente che sia possibile un' unione senza un' unità precedente.

Il Cousin, sebbene dica che il fondamento della Psicologia è la Coscienza, ciò nonostante egli per spiegare la coscienza ricorre ad alcune leggi anteriori a lei; perciò si può annoverare tra que' filosofi che classificano le facoltà secondo la natura degli oggetti. Nello esame dei fatti offerti a noi dalla coscienza, egli distingue tre classi, cioè fatti sensibili, fatti volontari e fatti razionali.

I fatti sensibili sono in noi, ma non sono prodotti da noi, e la loro esistenza appartiene ad una causa esterna, che è il mondo sensibile posto fuora la sfera della nostra attività. La ragione di questi fatti sta adunque nell' azione reciproca del me e del non me. Sentire è reagire sull' impressioni delle forze esterne. I fatti volontarii al contrario hanno origine dalla nostra attività: noi ne siamo la causa e possiamo farli cessare a nostro piacimento.

I fatti razionali finalmente, comunque prodotti dalla nostra attività riflessa, essi però non ci ap-

partengono, e la loro realtà consiste in una legge superiore a noi medesimi. — Questa legge la quale si rivela nei fatti razionali, non si trova nella coscienza; ma bisogna ricercarla in uno stato anteriore che Cousin chiama spontaneità. Nella spontaneità si manifesta al nostro spirito la ragione impersonale consistente nelle leggi di causa e di sostanza, le quali sono il Verbo che illumina ogni uomo che viene in questo mondo; ma verbo puramente astratto il cui concreto non ci è dato vedere.

In opposizione di tale stato spontaneo e senza coscienza, Cousin chiama lo stato successivo, stato riflesso, il quale viene immancabilmente accompagnato dalla coscienza. Imperocchè la coscienza, secondo lui, è una scienza secondaria la quale è destinata ad accompagnare un' altra scienza precedente, siccome suona il significato della parola medesima. Prima che lo spirito voglia riflessamente bisogna che abbia voluto senza riflettere, cioè che abbia voluto spontaneamente.

La volontà riflessa suppone tre gradi, e sono la predeterminazione, la deliberazione, e la scelta. Ora il primo di questi tre gradi consiste nel sapere la possibilità di volere; la quale possibilità non si saprebbe mai, se prima lo spirito spontaneamente non avesse voluto.

Ciò che ei ha di razionale in noi non è dunque un ritrovato della riflessione, ma un ripensamento di ciò che primitivamente la spontaneità ci aveva presentato. Tutte le categorie, o i generi supremi del sapere che Kant aveva classificati in dodici, Cousin li

ristrinse a due, a quelle cioè di Causa e di Sostanza, delle quali fece il fondamento della scienza. Ogni pensiero riflesso suppone necessariamente queste categorie, ed i principii rispettivi che le abbracciano, i quali sono enunciati così: Ogni effetto suppone la causa; ogni modificazione suppone la sostanza.

Ciò che ci appartiene di proprio, secondo la dottrina del Cousin, è dunque il fatto volontario; poichè il sensibile si riferisce al mondo esterno, il razionale al mondo delle idee, ed entrambi sono posti fuori di noi. Lo spirito è tutto concentrato nel volere: la volontà, egli dice, è l' *Io*.

Non crediamo inutile di riscontrare la teoria dell'illustre Cousin con quella di un filosofo suo compatriotta, nè meno celebre di lui. Da questo paragone anzi crediamo che venga una qualche luce a spandersi sulla natura dello spirito.

Malebranche riconosce nello spirito due facoltà fondamentali, l' intelletto e la volontà; riducendo all' intelletto i sensi e l' immaginazione, che sono mezzi dell' intendere.

Ma al contrario del Cousin, il quale ripone la persona umana nella volontà, egli discepolo più fedele di Cartesio fa consistere l' essenza dello spirito nel pensiero. La volontà, secondo Malebranche, è quasi come il movimento dello spirito: essa è inseparabile da lui, ma non gli è essenziale, nella guisa medesima che il moto è inseparabile dalla materia; ma ciò che ne costituisce l' essenza e che le è indispensabile è la sola estensione. Ma però tanto il Malebranche che il Cousin, a parer mio, errano nel

dare la preferenza chi all' uno, chi all' altro dei due poli dell' attività umana. — Imperocchè alla vita dello spirito sono egualmente indispensabili e necessarii l' intelletto e la volontà, di cui l' uno non può stare senza dell' altra, perchè entrambi esprimono i due poli tra cui si aggira la vita dello spirito; cosicchè senza intelletto non ci è volontà, e viceversa senza volontà non ci è intelletto.

Dopo avere esposto brevemente le principali classificazioni delle facoltà dello spirito avuto riguardo ai loro obbietti, diamo un altro saggio della distribuzione subbiettiva, e cominciamo da Aristotile. E veramente questo fu il primo, che concepì l' anima come forma del corpo, e le sue facoltà come uno sviluppo progressivo di esso; ed il corpo come materia su cui l' anima distende la sua azione. Le diverse maniere di anime contengono la ragione dei diversi gradi della vita; ma però la vita si va sviluppando in modo, che dalle forme più imperfette passa alle più perfette, dalle più indeterminate alle più determinate. « La serie delle anime di diverso ordine, dice il professore Waddington, ha qualche rassomiglianza colla serie delle figure geometriche, perchè nel medesimo modo che le figure, le quali segnano il triangolo lo contengono almeno in potenza, cosicchè il triangolo è contenuto nel quadrilatero; allo stesso modo nel seguito delle forme, o funzioni della vita, il termine superiore implica il termine inferiore, e la sensibilità per esempio non è senza la nutrizione. » [1]

[1] *Psicologia di Aristotile* di Carlo Waddington, cap. III, nella mia traduzione.

I caratteri graduati della vita sono il moto intestino di nutrizione, il moto nello spazio, la sensibilità, e l' intendimento. A questi si riducono i diversi generi di viventi, ma noi esponiamo ciò che riguarda l' anima umana.

L' anima, quando arriva al suo ultimo grado di perfezione, come accade nell' uomo, abbraccia tutti e quattro questi gradi, perciò ha quattro potenze principali che sono la nutrizione, a cui corrisponde la generazione; la facoltà locomotrice, la sensibilità e la ragione.

La nutrizione si può diffinire secondo la dottrina di Aristotile per la potenza di riprodurre un essere eguale a sè, misurando la sua natura dal fine a cui tende. Di fatti la facoltà nutritiva ha due gradi, che sono la nutrizione propriamente detta, e la generazione. Colla prima si accresce o si conserva l' individuo; e colla seconda poi si perpetua la specie per il desiderio che l' individuo ha dell' immortalità e per la tendenza che lo spinge verso l' infinito.

La sensibilità consiste in una certa maniera di patire per rispetto agli oggetti esterni. Essa comprende oltre ai cinque organi sensorii, il senso comune il quale paragona le sensazioni derivate dai sensi particolari. Abbraccia inoltre la memoria e la immaginazione, non che il dolore ed il piacere e perciò gli appetiti, sebbene questi non appartengono tutti alla sensibilità, ma alcuni sono proprii eziandio della ragione.

Le qualità sensibili corrispondenti ai sensi sono

alcune proprie di un senso speziale, come il colore, il suono, il sapore, l' odore e il contatto, e le altre comuni a più sensi, come l' estensione, la figura, il moto, il riposo, il numero e l' unità. Più tardi i psicologi, seguendo l' esempio di Aristotile, chiamarono qualità primarie dei corpi quelle che Aristotile aveva chiamate comuni, e secondarie quelle che Aristotile aveva dette speziali.

La fantasia che è il potere di rappresentarci un'immagine qualunque, appartiene pure alla sensibilità, in quanto che senza di quella non potrebbe prodursi; ma essa è poi la condizione dei nostri concetti, sicchè si distingue tanto dalla sensibilità quanto dall' intelletto, ed intanto queste tre facoltà sono connesse insieme. Senza sensibilità non si dà fantasia, come senza fantasia non si dà intelletto. La fantasia è dunque nel sistema pscicologico di Aristotile la facoltà mediatrice, la quale congiunge le altre due estreme; e le congiunge sviluppandosi dal senso, ed inviluppando in sè l' intelletto. — Il vero pregio di Aristotile è quello di avere il primo considerata l' anima come uno sviluppo.

Similmente sebbene l' appetito sia legato colla sensibilità mediante il piacere o la pena che arrecano le sensazioni, nondimeno esso può considerarsi ancora come legato colla ragione, e così può distinguersi in appetito sensitivo o desiderio, ed in appetito razionale o volontà. L' appetito ha sempre in vista il bene, o il piacere; ma non è necessario che il suo oggetto fosse veramente tale, e basta soltanto che ne abbia la somiglianza, tanto da sem-

brar così. — Imperciocchè il piacere non è l'atto medesimo nè una qualità intrinseca dell'atto, ma un soprappiù che non vi manca mai: è una perfezione ultima che vi si aggiunge, dice lo stesso Aristotile, come alla gioventù il suo fiore. E come tra la sensibilità e l'intelletto tramezza la fantasia, così dice Aristotile, il desiderio è l'intermediario o il mezzo termine necessario tra la ragione e la parte passiva dell'anima o la sensibilità pura; è la ragione che impone al desiderio la forma superiore della volontà.

La terza facoltà è la locomozione. Aristotile dà prima la definizione generale del moto che è secondo lui l'atto del possibile in quanto che possibile. Affinchè si possa intendere il valore di essa, giova notare, che sebbene ogni potenza per passare in atto ha bisogno di movimento per raggiugnere l'oggetto a cui tende; nondimeno tutte le potenze pervenute all'atto, vi si fermano e quasi si riposano. L'intelletto per esempio si ferma nell'idea, la volontà nel bene, e così tutte le altre, eccetto che la potenza locomotrice, la quale nell'atto del muoversi non si ferma, ma rimane sempre in potenza, ed in ciò la sua natura si distingue dalle altre. Alle altre potenze il muoversi è un mezzo, alla potenza locomotrice è insieme mezzo e fine; cosicchè il moto è possibilità ed atto: possibilità, perchè anche movendosi, non raggiunge però il suo fine: è atto considerato riguardo alla potenza precedente.[1]

[1] Mi è stato da un amico Napoletano testualmente comunicato

Il moto è di quattro maniere. Secondo la forma, esso è o generazione o distruzione dell' essere:

un luogo in cui la mente divina di Tommaso Rossi, come il Vico lo chiamava, espone e commenta la definizione Aristotelica del moto; ed io m' induco a pubblicarlo per la grande rarità del libro accennato. Sopra la definizione del moto data da Aristotile « il moto è atto di Ente in potenza in quanto in potenza » Rossi osserva.

« Prima il moto non è una particolare e determinata mutazione a produrre questa o quella determinata cosa, che qualificando il subbietto, il termini, e 'l compia in alcun modo; ma così egli è atto, e cosi (diciam così) attua il subbietto; che altro movendo non si faccia, o altro non si possa dire, se non che quello si muova, e si muti generalmente. Il moto già non è di quella fatta di modi, o qualità, che con qualificare, o modificare, compia in essere il corpo movente; ma egli avviene all'Ente già perfetto e compiuto, ed attuato con ogni atto, e perfezione e compimento del suo essere: il qual essere perciò ei non è in potenza, che al moto solo, cioè a mutazione, e variazion generale, che altro che mutazione, e variazione ei non sia. Onde avviene eziandio, che in qualunque modo, e quantunque muovasi il corpo, sempre ei rimanga libero, e spedito e in potenza a muoversi più oltre in infinito. La mobilità adunque ella non è certa e determinata potenza a questo, o quel certo, e determinato atto. Il di lei atto non è tale che così ne determini l' infinità e l' indifferenza; che in oltre altro atto, ed altra determinazione, e perfezione ei non si abbia a ricevere. La mobilità non è potenza a produrre, o operare; non è a ricevere nulla, o patire; non è nè attuosa, nè paziente in quel senso; ma bene ella è una potenza generale, ordinata ad un general atto, che attuandola, tuttavia nella sua capacità, o possibilità ancor la serbi. Questo è egli essere in potenza in quanto in potenza; onde Aristotile con profondo acume potè dire ciò che disse del moto in quella diffinizione. Secondo, la mobilità ella è pura potenza; cioè tutta potenza, ignuda e cassa di ogni atto. Nella materia ei non è virtù, o possanza alcuna al moto, perciocchè ella non può muovere sè medesima: non può a sè rivolta, sopra sè niuna azione adoperare per tutti gli argomenti, che nella prima parte della Disputa allegammo. Adunque eziandio in questo senso la mobilità è potenza in quanto potenza; cioè estrema, mera e pura potenza. Dal che

secondo la quantità è accrescimento o diminuzione: secondo la qualità è alterazione: secondo il luogo finalmente, che è la maniera di moto che appartiene soltanto agli animali più perfetti, esso è trasferimento nello spazio. E poichè ogni moto, secondo Aristotile, suppone un motore immobile, che è il fine a cui si tende; un motore mobile che è intermediario, e muove ed è mosso; un oggetto mosso, che è mosso soltanto e non muove, applicando questi tre elementi al moto traslativo che si scorge nell' animale il motore immobile è il bene, il motore mobile è l' appetito, l' oggetto mosso è il corpo.

L' intelletto che è l' ultima e la più perfetta delle facoltà, non è legato come le altre agli organi corporali, ma ha un esistenza indipendente. L' intelletto è nell' uomo ma viene dal di fuora; è quello che Aristotile dice intelletto attivo, e comune a tutti gli uomini in generale, e non si può dire proprio di nessuno esclusivamente.

segue oltre a ciò, che alla mobilità l' atto del moto così sopravvegna, che tutto a lei estrinseco, ed estrinsecamente modificandola, niente d' interno alla sostanza nel suo genere aggiungendo, il vuoto e l' indifferenza, e l' infinità della pura e mera potenza giammai finisca di satisfare. E non è cotesto il medesimo, che dire coll'aristotelica acutezza che il moto è un atto dell' Ente in potenza, in quanto potenza? Quel dialettico raddoppiamento nel primo caso, della mobilità ei recide ogni differenza, ed ogni determinazione; e l' estende ed allarga fino ad una generalissima potenza; e nel secondo, alla mobilità toglie ogni atto ed ogni perfezione, infino ad una sottilissima e sparutissima possibilità, o capacità, vuotandola affatto. » Tommaso Rossi, *Dell' immortalità dell' animo umano*, pag. 249-252.

Ma l' intelletto passivo, collegato con la facoltà rappresentativa, è proprio di ciascuno individuo, e non si muove, se non per opera delle rappresentazioni fantastiche, che hanno radice nella sensibilità. Comunque passivo però questo intelletto, quando è mosso dal fantasma, lo trasforma in concetto per la sua operazione.

Si vede adunque che Aristotile considera la vita dello spirito come il risultato ultimo, ed il fine a cui tendono tutte le forme inferiori della vita. Anzi queste, che negli altri esseri si trovano divise, nell' uomo si riuniscono tutte; e non solo si riuniscono, ma si riducono a maggiore perfezione. — Il principio sopra cui Aristotile fonda la psicologia è appunto questo sviluppo progressivo ed ordinato delle forme.

Trascorrendo ora un lungo spazio di tempo nel quale la pscicologia Aristotelica è stata copiata ma non intesa veramente, arriviamo nei tempi moderni ad un filosofo, il quale l' ha veramente ridotta a sistema scientifico — voglio dire all'Hegel.

Ma prima intanto vogliamo parlare di due altri pscicologi, uno Italiano l'altro Scozzese, che si sono modellati ancora sopra Aristotele, e ciò per dare un saggio della maniera in cui questo filosofo è stato seguitato a studiare nelle diverse nazioni moderne.

Galluppi propose un sistema delle facoltà dello spirito per contrapporlo a quello che aveva dato il Condillac, celebre rappresentante del sensismo francese del secolo passato. E come il Condillac aveva fatto di tutto per ridurre le nostre facoltà alla sen-

sazione trasformata, così il Galluppi si studia di distinguere accuratamente il sentire dal conoscere, il desiderare dal volere.

La facoltà primitiva secondo lui, quella cioè che porge la materia di tutte le nostre cognizioni, è la sensibilità divisa in esterna ed interna. Il fatto primitivo da cui parte lo spirito è il me che percepisce un fuor di me.

Ma sentire il me, non è un conoscerlo; perciò affinchè il sentimento potesse essere ridotto a cognizione, egli dice richiedersi il lavoro di due facoltà elementari, che compongono l'intelletto, vale a dire l'analisi e la sintesi. Coll'analisi noi decomponiamo il tutto confuso che ci viene offerto dalla sensibilità; colla sintesi di poi lo ricomponiamo; ma il dividere ed il ricomporre sono atti subordinati alla volontà la quale è padrona di rivolgere l'attività intellettiva su quale oggetto più le agrada. Ora comunque libera la nostra volontà essa viene eccitata dal desiderio; ed il desiderio, dalla sua parte, viene spinto dalla sensibilità. Così per questo riguardo ancora la nostra attività nel mentre che si fonda sulla sensibilità, se ne distingue.

L'attenzione portata sulle nostre sensazioni fa in modo che si possano ripetere sul nostro spirito, perchè vi si fermano e vi perdurano. Questa facoltà di riprodurre le sensazioni passate si dice immaginazione. Adunque le facoltà elementari dello spirito sono secondo Galluppi queste sette: la sensibilità interna, la esterna, l'analisi, la sintesi, l'immaginazione, il desiderio e la volontà.

Galluppi non ha distribuite le nostre facoltà secondo la diversa natura degli oggetti, come ha fatto Rosmini, ma ha guardato ai diversi modi in cui opera il soggetto. Per Galluppi non ci è *in sè* un oggetto sensibile e un altro intelligibile, ma il fondamento di tutte le nostre conoscenze è sempre egualmente il sensibile. Nulla di meno egli non dice come Condillac, che nello spirito non vi sia altro che sensibilità, perchè ci trova ancora l'intelligenza. Ma l'oggetto per Galluppi è quale lo atteggia lo spirito, vale a dire da sensibile lo fa intelligibile. Onde egli è Kantiano senza avvedersene, ed il negare la sintesi a priori di Kant non gli giova a dare al suo sistema delle conoscenze un fondamento reale, imperocchè il conoscere pone l'obbietto conoscibile tanto per Galluppi quanto per Kant. Egli ha inteso di confutare Condillac che diceva: nello spirito ci è soltanto un obbietto sensibile, adunque vi è solamente sensibilità; ed egli invece ha risposto così, è vero che ci è il solo oggetto sensibile, ma intanto nello spirito si trova il sentire ed il conoscere. Ora dove si appoggia il conoscere se non sull'attività medesima dello spirito? E questo è appunto quello che diceva Kant.

Un altro salto nello sviluppo delle facoltà si può scorgere nel passare dalla sensibilità all'intelletto. Aristotile per andare dall'una all'altro era passato per l'intermediario della fantasia: Galluppi al contrario mette l'immaginazione come risultato della sensibilità e dell'intelletto: cosicchè questa non gli può servire più di facoltà mediatrice. Il quale di-

fetto noi abbiamo notato nel sistema psicologico del Rosmini, dove la ragione, che deve essere la facoltà media tra la sensibilità e l'intelletto, viene posta come risultante da esse.

Se non che il Rosmini confessa almeno che la ragione è una facoltà risultante, mentre il Galluppi chiama l'immaginazione facoltà elementare. — Bene è vero che egli limita l'ufficio di questa facoltà alla sola riproduzione delle sensazioni; ma per riprodursi una sensazione, deve essere stata prima trasformata in immagine, come vedremo a suo luogo, o in altri termini la riproduzione suppone una produzione antecedente; e questa facoltà produttrice delle immagini è appunto quella che manca nel sistema di Galluppi.

William Hamilton ha distribuito le facoltà dello spirito secondo una determinazione che rassomiglia molto a quella del Barone Galluppi, sebbene sia più esteriore, e meno dedotta di quella del filosofo calabrese. Egli ha distinto le facoltà in *presentative*, come la percezione e la coscienza, le quali danno la materia del conoscere ed in certo modo la presentano allo spirito. E queste facoltà pare che corrispondano a quello che i Tedeschi chiamano intuizione. Il secondo gruppo si compone di facoltà *conservative*, come la memoria. Il terzo di facoltà *riproduttive*, come l'associazione delle idee e la reminiscenza. Il quarto di facoltà *rappresentative*, come l'immaginazione. Il Galluppi ha riunito questi tre gruppi ultimi in un solo, ed ha classificato sotto la sola immaginazione tanto le facoltà

conservative e riproduttive, come le rappresentative dell' Hamilton. Ma la distinzione della facoltà rappresentativa dalle altre due è molto necessaria, quando anche le conservative e le riproduttive si volessero radunare sotto ad una sola classificazione. — Di fatto il conservare le idee e il riprodurle appartiene ad una medesima facoltà, che in questi due aspetti differenti può ricevere due nomi ma conservando la stessa natura. Le facoltà rappresentative al contrario manifestano un' attività dello spirito mediante la quale le facoltà semplicemente presentative salgono ad una universalità maggiore.

Il quinto gruppo contiene le *elaborative* enumerando sotto questa classe l' astrazione, il giudizio, il raziocinio, e tutti i processi dove domina il paragone. — Il Galluppi ha ridotto tutte queste operazioni alle vere elementari dell' analisi e della sintesi; ed in ciò ha superato in precisione il confuso novero del filosofo Scozzese.

Finalmente il sesto gruppo comprende le facoltà *regolative*, e come tali Hamilton novera il senso comune o la ragione. Anche in ciò il Galluppi ha fatto meglio assegnando la direzione di tutte le facoltà alla volontà. Imperocchè il senso comune può essere un criterio secondo del quale lo spirito si risolve, ma egli non dirige le sue operazioni, se non per mezzo della volontà.

Hegel non considera le facoltà dello spirito come attività indipendenti l' una dall'altra, ma come sviluppo dello spirito medesimo, il quale si trova in ciascuna facoltà sebbene però sotto forme diffe-

renti. Il cammino che egli fa è quello di trovare una forma perfettamente adeguata alla sua natura, o come suol dire questo filosofo, al suo contenuto (Inhalt). Questo cammino non è arbitrario, ma sottostà alla legge universale che regola tutto il sistema Hegeliano. — Or questa legge si può esprimere in un modo molto facile dicendo, che il primo momento significa il determinabile in una maniera ancora indeterminata, e per ciò astratta. Il secondo momento contiene la determinazione ma come pura determinazione soltanto, cioè come particolarità e perciò è anch' essa astratta. Imperocchè nè il puro generale, nè il puro particolare possono per sè esistere, e quando si considerano come indipendenti, essi sono astratti. Sono concreti soltanto quando si uniscono insieme, e producono il terzo momento che è il determinato ossia il risultato dei due primi: è secondo Hegel la verità del generale e del particolare, e per ciò la vera concretezza.

Dopo avere mostrata questa legge nella natura, egli avverte, che la verità della natura sta nello spirito, perchè dei tre sommi termini onde si compone il suo sistema, lo spirito essendo l' ultimo è la verità dei momenti anteriori. La nozione è il determinabile, la natura è la determinazione, lo spirito è il determinato. Noi qui supponiamo lo sviluppo dei due termini precedenti dei quali si occupano la logica e la filosofia della natura, ed esponiamo brevemente lo sviluppo dello spirito.

I momenti dello sviluppo della natura si trovano in certo modo fissati nelle produzioni na-

turali, nelle quali noi vediamo come separati e permanenti gli oggetti corrispondenti ai gradi progressivi dello sviluppo naturale. Non così nello spirito, dove questi gradi sono successivi, non già coesistenti come nella natura per ciò da Hegel sono detti momenti. Nella natura, a mo' di esempio il magnetismo, l'elettricità, la combinazione chimica sono gradi fissi e permanenti, ma nello spirito l'anima, la coscienza, la ragione, sono momenti successivi che si vanno sempre più sviluppando. — Cerchiamo ora di cogliere questi gradi nel punto medesimo della loro formazione.

Lo spirito si deve considerare come soggettivo, come oggettivo, e come assoluto.

Lo spirito soggettivo si deve inoltre considerare in altri tre momenti, cioè nella sua forma immediata come anima; nella sua forma mediata, o in quanto apparisce a se stesso come coscienza; nella sua forma concreta, o in quanto riconosce la sua identità nelle due forme precedenti, come ragione. Sicchè tutta la scienza dello spirito si compisce in tre parti, che sono: l'antropologia, che tratta dell'anima, la fenomenologia che tratta della coscienza; finalmente la psicologia che tratta della ragione.

L'anima ha tre gradi che sono l'anima naturale, l'anima individuale e l'anima reale. L'anima naturale non è un soggetto: essa è per tutto e vivifica tutto.

L'anima individua fa di sè un soggetto, si particolarizza, si fa un tutto indipendente dalla rimanente natura. Ma questo tutto indipendente bi-

sogna pure che si metta in relazione con tutta la natura, che si faccia soggetto delle sue determinazioni, le quali sono tutte fondate nel corpo non avendone ancora altre, perchè non è arrivata nè alla coscienza nè al pensiero. In altri termini bisogna che accolga in sè tutti e due i momenti anteriori, quello cioè dell' anima generale, e dell' anima individuale. A tal condizione ella diverrà veramente anima ossia anima reale.

L' anima reale è identità dell' interno e dello esterno, ma dal momento che essa si oppone al mondo e lo riflette in sè, finisce di essere pura anima, e diventa me o coscienza.

La coscienza è la contradizione di due termini, del me e del non me, i quali sono posti come independenti ed insieme come identici. Se non che la loro identità è puramente immediata, e come tale deve essere sviluppata ulteriormente e dar luogo alla mediazione della coscienza. Questa mediazione ha per iscopo d' identificare lo spirito, come fenomeno, con lo spirito come essenza. In questo grado adunque ci è coscienza dell' identità, ma non già la scienza; ovvero ci è la certezza, e non la verità, come distingue Hegel seguitando la dottrina del Vico sul certo e sul vero.

La coscienza ha inoltre tre gradi, che sono la coscienza sensibile, la coscienza di sè, e l' unità della prima e della seconda. Colla coscienza sensibile noi siamo certi dell' esistenza di un oggetto; ma esso ci apparisce come dato dal di fuora. Colla coscienza di sè, noi conosciamo che questo oggetto ci ap-

partiene, e che è sottoposto alle determinazioni del nostro pensiero. In altri termini in questo secondo momento cessa l'indipendenza dello esterno ed apparisce come dipendente dal me. Sicchè il me non è più in opposizione col non me, ma è espresso in questa formola: me = me.

Nell'unità della prima e seconda coscienza consiste la terza, la quale esce dall'idealità pura della seconda, e sa che le sue leggi sono eziandio quelle che regolano le cose. Questo è appunto il sapere ossia l'identità del me e del non me, non più sotto la forma immediata, ma sotto la forma mediata; e tal momento, che è la ragione, segna il primo manifestarsi dello spirito.

Lo spirito è teorico, pratico e libero.

Lo spirito teorico sa di essere identico colla natura, ma questa identità bisogna che ei la ponga; il che fa in tre momenti successivi, che si chiamano intuizione, rappresentazione e pensiero.

Nell'intuizione l'opposizione tra il soggetto e l'obbietto, tra il me ed il non me non apparisce più come prodotto dal di fuora, secondo che appariva nella coscienza sensibile; ma invece il me viene considerato come il generale, a cui si riferisce l'obbietto come particolare.

Che se anche l'obbietto si viene a considerare come generale, o come immagine, allora si avrà la rappresentazione che succede all'intuizione. La rappresentazione dunque ci dà primieramente la concezione generale dell'obbietto. Ora se noi rivestiamo

questa concezione generale di nuove forme, avremo la fantasia. E se invece di forme esterne rivestiamo questa concezione di segni interni, ricavati dallo spirito stesso, avremo la parola. Lo spirito considerato come l'insieme di tutti questi segni interni ed esterni, si dice memoria.

Se poi il segno e la cosa significata sono identici, si ha il pensiero. L'intuizione, la rappresentazione, ed il pensiero sono dunque i tre momenti pei quali lo spirito arriva a trovare la forma che veramente gli conviene.

Ma il pensiero medesimo si manifesta da prima come sovrastante alle cose, e lo spirito nel giudizio non fa altro che ridurre il particolare alla sua legge, al suo generale, la rappresentazione alla categoria. Può inoltre dal generale ricavare il particolare, dalla legge trarre l'esempio, e questo è il cammino opposto del giudizio. Finalmente lo spirito riconosce l'identità del generale e dell'individuale; egli si riconosce per realtà. In questo stato è arrivato al vero sapere.

Ma il pensiero in quanto si è riconosciuto di avere la potenza di determinare il suo contenuto è volontà: ed eccoci allo spirito pratico.

Il primo momento dello spirito pratico è il sentimento pratico, ossia il sentimento con cui si appropria le cose, onde egli diventa misura a cui si ragguagliano le cose stesse, e per ciò appariscono gradevoli e disgradevoli.

Dipoi lo spirito si sforza di fare cessare questa disformità, e nasce l'appetito, o l'inclinazione

verso le cose la quale tende ad unificare lo spirito che appetisce colle cose desiderate.

Finalmente se questa inclinazione si considera in modo esclusivo ed astrattamente, si avrà la passione. In essa lo spirito non è più legato alle cose desiderate, ma è considerato come potenza generale di appropriarsi le cose, di farle sue, di determinarle. Per tale generalità lo spirito si ritrae dalle cose sensibili e si riflette sopra di sè stesso: egli è volontà riflessa la quale può determinarsi a tutto e voler tutto.

Nel libero arbitrio questa generalità rimane padrona di determinarsi in un modo o in un altro, ma non in tutti i modi; dunque il libero arbitrio è una particolarizzazione della volontà riflessa e generale; perciò non è la vera libertà.

La volontà vera e libera si ha quando lo spirito non si fa determinare da questa o da quella inclinazione, ma quando le realizza tutte determinandole da sè, organandole, ragionandole; giacchè allora soltanto egli attua tutto sè stesso, non già parte di sè. Lo spirito veramente libero è dunque quando egli realizza la sua nozione, cioè quando egli armonizza il suo sapere e il suo volere, quando congiunge insieme lo spirito teorico e lo spirito pratico. Così nello sviluppo delle facoltà dello spirito Hegel comincia dall' anima naturale ed arriva al vero spirito, allo spirito assoluto.

CAPITOLO TERZO.

DELLA SENSIBILITÀ.

—

Abbiamo detto che ogni organismo riflette in sè l' organismo dell' universo, il quale però viene ripetuto in tante guise svariate dai singoli individui che in esso si contengono. Da questo principio che mi trovo di avere sviluppato più ampiamente in un apposito lavoro sulle facoltà di sentire, deriva che ogni individuo fornito di sentimento debba essere modificato dall' azione confusa di tutto l' universo con cui si trova legato, e che non può fare a meno di sentire; la quale modificazione si può denominare acconciamente senso universale.[1] Gli Orientali lo chiamavano *Maja* ed i greci *Cenèstesi*.[2] — Questo sentimento universale ch'è il fondamento di tutti i sentimenti particolari, si va a mano a mano sviluppando, secondo che il nostro organismo entra in relazione col mondo esterno.

[1] Vedi il mio opuscolo *Della facoltà di sentire*.
[2] Vedi Gioberti, *Protologia*.

Il senso del tatto si può dire il senso più corporale, perchè ha per oggetto la materia impenetrabile o il puro immediato. Anzi Rosmini pone il sentimento fondamentale in una specie di tatto interno ossia nel sentimento del proprio corpo; il quale naturalmente è la prima cosa che resiste all' anima sensiente. Il senso della vista al contrario è il senso più fino, e si potrebbe dire in certo modo senso intellettuale, perchè coglie l' oggetto a distanza; ed a fare ciò bisogna che gli oggetti penetrino per qualche mezzo. Sicchè come il tatto è il senso della impenetrabilità, la vista al contrario è il senso della penetrabilità, ossia il senso mediato.

Il tatto e la vista sono, secondo la frase di Burdach, i poli della vita sensitiva. Questi due sensi secondo lo stesso scrittore, ci danno l' intuizione dell' esistenza esterna, gli altri si riferiscono alle qualità di essa. Fra la vista e l' udito lo stesso Burdach pone questo divario. La vista si riferisce all' esistenza delle cose, l' udito alla loro attività. Imperocchè la luce comparisce alla superficie, occupa lo spirito e separando le cose, procura intuizioni determinate dell' esistenza; il suono all' opposto viene dalla profondità e penetra nella profondità; indica più le qualità che le cose stesse, più l' attività che l' esistenza, e desta sentimenti più oscuri.[1] Quegli però che ha meglio determinato la natura dei sensi è stato Platone, il quale ha posto tra essi la medesima gerarchia che si trova tra gli elementi del mondo. La

[1] Burdach, vol. III, pag. 875.

vista corrispondente al fuoco, non in quanto brucia, ma in quanto splende; l' udito corrispondente all' aria, il gusto all' acqua, l' odorato al vapore, medio tra l' aria e l' acqua, il tatto finalmente alla terra. — Ma i sensi fin qui menzionati non sono altro che gli organi pei quali lo spirito comunica col mondo esteriore, e sebbene essi sieno la condizione della sensazione, non si può dire però che bastino soli a darcela. La sensazione è il risultato di due azioni delle quali gli organi sensorj sono il veicolo. Con l' una di queste azioni gli oggetti esteriori operano sullo spirito, coll' altra lo spirito sente l' impressione del di fuora.

Alcuni hanno opinato che la sensazione fosse una mera passività, altri al contrario hanno creduto che fosse dipendente dalla sola attività dello spirito. — Noi stimiamo che la sensazione non sia spiegabile nè colla sola passività nè colla sola attività, ma intanto giova esporre più distesamente le opinioni contrarie.

Condillac diceva che l' anima alla prima sensazione era essa stessa la sensazione e nulla più, e che succedendosi le sue modificazioni, ella medesima non era altro che la collezione delle sue sensazioni; nel quale stato, come agevolmente si può vedere, non rimane luogo ad alcuna attività da parte dell' anima. Ma questa opinione contiene due assurdi gravissimi: il primo è che le sensazioni si credano modificazioni dallo stesso Condillac, senza assegnare a ciascuna un soggetto a cui sia inerente; il secondo è di credere che sia possibile una colle-

zione di tutte queste modificazioni senza un soggetto in cui si potessero raccogliere.

Sentire è adunque sentirsi modificato, nè può esistere una modificazione nell' anima, se essa stessa non vi coopera almeno per sentirla; — e sentire è una vera maniera di azione. Dunque nella sensazione, comunque proveniente da una causa esterna, l' attività dell' anima non può rimanerne esclusa. Con ciò non vogliamo dire, che l' anima nelle sue prime sensazioni abbia l' accorgimento di distinguere in questo fatto confuso la causa esteriore, la modificazione ed il soggetto; imperocchè queste tre cose si presentano come complicate in un fatto unico ch' è quello della sensazione; e lo spirito solamente dopo un lavoro riflessivo riesce a sceverarle l' una dall' altra. Ma però, come osserva anche Galluppi, lo spirito non potrebbe nel tratto successivo discernere questi elementi, se nel fatto primitivo della sensazione non li avesse sentiti. Se una prima sensazione, ei dice, non fosse bastevole a farci sentire il Me, in cui questa modificazione esiste, non si vedrebbe la ragione perchè una seconda o una terza potrebbe farcelo sentire, essendo tutte le sensazioni di eguale natura. Dal che Galluppi conchiude che lo spirito alla prima sensazione sente ancora sè stesso; e noi in questo sentimento, che necessariamente deve accompagnare ogni sensazione, riconosciamo la cooperazione dell' attività dello spirito nel fatto sensitivo.

Non diciamo già che lo spirito possa distintamente dire *Io,* ovvero *Me stesso*, perchè a dire ciò

si richiede un atto riflesso, e Galluppi stesso ne conviene, e Rosmini, come abbiamo detto innanzi, enumera tutti gli elementi che concorrono a formare il concetto dell'*Io*. Affinchè l'obbietto sentito si potesse chiamare obbietto ed il subbietto senziente subbietto, occorre prima che l'intelletto raccolga sotto le proprie categorie i termini trovati nel sentimento. Per ciò Rosmini preferisce di chiamar l'obbietto sentito termine extrasoggettivo, riserbando il nome di oggetto al termine intellettivo.

Se adunque il sentimento del *Me* accompagna tutte le sensazioni che si succedono in noi, ciò vuol dire che lo spirito nella sensazione non è puramente passivo. E come difatti lo spirito cangerebbe dipoi natura, se una volta fosse stato soltanto pura passività? Il senso si può considerare come l'intelletto inviluppato: or come si potrebbe più passare dal sentire al conoscere, se il sentire non manifestasse per niente l'attività dello spirito?

Ma il sentire non può riferirsi esclusivamente alla pura attività. Imperocchè come non è possibile che ci sia sensazione senza un soggetto che senta, così neppure può darsi che si senta, senza sentire qualche cosa, vale a dire senza un obbietto sentito. In altri termini la sensazione è una relazione fra l'interno e l'esterno, tra lo spirito e la materia. Ora questa relazione rimane distrutta, ogni volta che si toglie di mezzo uno dei due termini fra cui essa sta.

Questo inconveniente, a parer nostro, si trova

nel sistema di Leibnitz ed anche, se non nello stesso modo, almeno in modo assomigliante, in quello di Spinoza. Leibnitz disse che ogni monade avesse in sè lo schema rappresentativo di tutto l'universo; ch'ella avesse continuamente la tendenza di svilupparlo, ma che d'altra parte ella non avesse alcuna comunicazione col mondo esteriore; sicchè tutto questo sviluppo lo facesse da sè. Onde quando apparisce che qualche modificazione provenga dal di fuora, ciò non succede perchè realmente gli oggetti esterni operassero sopra di noi, ma perchè non avendo un'idea chiara della ragione sufficiente di questa modificazione, crediamo che questa ragione sia fuora di noi, ma realmente non è così. Lo spirito è sempre attivo, secondo Leibnitz, ma egli nella coscienza apparisce tale, solo quando ha un'idea chiara della ragione sufficiente della modificazione che prova. Che se al contrario egli avrà una idea confusa di questa ragione, allora nella coscienza si manifesterà il sentimento della passività, senza che questa fosse veramente reale. Tale è la spiegazione che Leibnitz dà delle nostre sensazioni, la quale si connette all'intero suo sistema sulle monadi, in cui aveva negata l'azione scambievole delle monadi ed aveva attribuito la causa della corrispondenza delle loro azioni all'armonia prestabilita. Così se ad un movimento esteriore corrisponde in noi una sensazione, ciò non avviene secondo Leibnitz, perchè l'impressione avesse realmente prodotta la sensazione; ma perchè Iddio aveva ab eterno stabilito che in quella data forza esterna avvenisse

quel movimento nello stesso tempo, in cui in quell'altra monade dovesse succedere una corrispondente sensazione.

Molto conforme alla dottrina di Leibnitz è quella di Spinosa; se non che la corrispondenza tra l'anima ed il corpo, che il filosofo di Lipsia riferiva ad un disegno preconcetto di Dio, Spinoza l'attribuisce ad una legge necessaria con cui s'incatenano i modi di ciascun attributo della sostanza infinita. Nè il corpo può determinare l'anima al pensiero, nè l'anima può determinare il corpo al moto nel sistema spinozistico, essendo l'uno e l'altra sproveduti di ogni potere di azione scambievole. Posto ancora che tutta la serie dei modi di un attributo fosse distrutta, non per questo sarebbe immutata la serie dell'altro attributo. Spinoza egualmente che Leibnitz trova la ragione della coscienza dell'attività e della passività nella chiarezza o nella oscurità dell'idea corrispondente.

Esposti i sistemi opposti sulla natura del sentire, e veduto come gli uni avrebbero voluto ridurre la sensibilità ad una passività inerte destituita di coscienza, e gli altri invece l'avrebbero voluta considerare come un'attività indipendente dal mondo esterno, noi che abbiamo ritenuta la connessione del sentire con un soggetto senziente, ed un obbietto sentito, venghiamo ora a chiarire l'uno e l'altro rapporto.

Sebbene l'anima nelle prime sensazioni sia talmente soggiogata dal mondo esteriore, che la sua attività non possa lottare con successo contro la

natura, nondimeno non si può dire che ne rimanga pienamente assorbita. Di fatto se anche vogliamo stare all'azione organica, noi troviamo da principio un antagonismo tra i nervi ed i muscoli che accenna all'azione scambievole di due forze opposte. « La polarità nella sensibilità, dice Burdach, si manifesta tra i nervi rappresentanti della vita centrale, e dell'attività interna, e tra i muscoli rappresentanti dell'attività esterna. La sensibilità che coglie questo conflitto prova il sentimento del dolore. Ma l'organo centrale reagendo sui muscoli mediante i nervi ricompone il conflitto, e ristabilendo l'armonia si avverte il piacere. Il piacere perciò consiste nel ritrovare se stesso nel conflitto delle cose, nel riconoscere l'unità permanente in mezzo alla contradizione apparente dei fenomeni. »[1] Facendoci poi più addentro nella questione, osserviamo con Rosmini che l'individualità dell'anima dovendosi manifestare nel sentimento primitivo, che egli dice fondamentale, ciò non potrebbe accadere se non vi apparisse il principio senziente, in cui si raccoglie e si contiene la moltiplicità del termine sentito. Imperocchè la individualità, essendo indivisibilità, non potrebbe collocarsi nel termine sentito ch'è di natura sua moltiplice e divisibile, e che partecipa all'indivisibilità solo in quanto viene contenuto dal principio senziente, e come tale piglia forma di *continuo*.

Oltre però alla necessità che abbiamo veduto di un principio unificatore che producesse l'unità

[1] Burdach, vol. IV, pag. 655.

del sentimento, l'anima manifesta la sua attività nel sentire anche per un' altra ragione. La quale è che le qualità sensibili, non esistendo fuora di noi tali quali noi le sentiamo, si possono in certo modo dire fatte da noi. Il suono fuori di noi non è altro che aria mossa, ed è la reazione dell'anima quella che trasforma questa impressione. Onde tali qualità non si sentirebbero senza la relazione fra l'oggetto sentito ed il subbietto senziente : la quale cosa fu avvertita dal Vico, quando esaminava il valore filosofico di alcune parole latine. « I Latini dissero *olfacere* l'odorare, quasi odorando facessero essi gli odori; lo che poi con gravi osservazioni, trovarono vero i naturali filosofi che i sensi facciano le qualità che sono dette sensibili. »[1]

Quanto alla ricerca sull' obbiettività delle sensazioni, la questione non è stata proposta, se non nel secolo passato, quando D'Alembert dimandava qual fosse il ponte che fa passare lo spirito *dal Me al fuori di Me.* Condillac, che rispose il primo a tale questione, disse che il solo tatto è obbiettivo, vale a dire è capace di rivelarci il mondo esterno, mentre gli altri sensi si limitano soltanto a modificare il *Me;* imperocchè il tatto importando una resistenza avvertiva il *Me* dell' esistenze esteriori. Altri dissero che tutti i sensi fossero impotenti a darci un'esistenza esterna, porgendoci soltanto modificazioni interne: che l'intelletto poi ci facesse avvertire il mondo che ci circonda. Galluppi osserva contro Condillac che tutti i sensi sono egualmente tatto,

[1] Vico, *Scienza Nuova*, lib. II, pag. 119.

chi mediato e chi immediato; che perciò tutti ci danno una resistenza chi di un modo, chi di un altro; che dunque o bisogna dichiararli tutti impotenti a disvelarci l'oggetto esterno, ovvero tutti capaci di darcelo. La distinzione proposta da Condillac di sensi obbiettivi e subbiettivi secondo il Galluppi non regge.

Molto meno poi può sostenersi l'altra opinione di quelli che dichiaravano i sensi tutti insufficienti a cogliere l'obbiettività, e che volevano surrogare al loro ufficio quello dello intelletto. Imperocchè l'intelletto, come vedremo, ha un còmpito ben differente di quello di manifestare il mondo fenomenico della natura.

Galluppi ha ben risoluta la questione dell'obbiettività delle sensazioni osservando che sentire è sempre sentire qualche cosa; che perciò una sensazione che non fosse obbiettiva importa una vera contradizione nei termini. Se mi dite di pensare, dice il Galluppi, ho il diritto di chiedervi qual cosa pensate. Somigliante dimanda posso farvi se voi mi dite di sentire, talchè la sensazione porta con sè di sua natura l'obbiettività.

Kant nelle sensazioni distinse due elementi; uno proveniente dall'attività dello spirito, e l'altro dal di fuora; e l'uno chiamò forma, l'altro materia della sensazione. Ciò che lo spirito aggiungeva di suo ad ogni sensazione che provenisse dal di fuora era la forma pura dello spazio; come ad ogni fenomeno di coscienza aggiungeva quella del tempo. Difatto è impossibile di sentire un corpo senza uno

spazio in cui si trova esistente, egualmente ch'è impossibile sentire un fenomeno della coscienza senza la successione temporanea. Nella unità dello spazio, secondo Kant, lo spirito raccoglie la moltiplicità coesistente: nell'unità del tempo, aduna la moltiplicità successiva. Onde la sensibilità interna ed esterna presuppongono le visioni pure dello spazio e del tempo. Quello ch'è da notare nella dottrina di Kant si è l'avere egli con molto discernimento distinti i due elementi che si richieggono nel sentire, il subbiettivo cioè e l'obbiettivo. Ma se questo elemento subbiettivo possa essere il tempo e lo spazio, pare difficile a comprenderlo. Imperocchè il tempo e lo spazio non sono puramente forme subbiettive, ma entrano altresì nella realtà delle cose.[1]

Un' ultima ricerca rimane a fare per conchiudere la teorica delle sensazioni, ed è: quale è realmente l'oggetto del sentire? Platone il primo ha distinto accuratamente nelle cose un elemento passeggero e mutabile ed un altro permanente e duraturo. La permanenza delle cose proviene dalla partecipazione che esse hanno alle idee immutabili; come l'apparenza fenomenale deriva dalla materia, ossia da ciò che non è l'idea, la quale materia si trova in un flusso perenne. Gioberti ha però adottato il linguaggio Platonico, ritenendo le parole di *metessi* e di *mimesi* che significano, la prima *partecipazione* e la seconda *imitazione*; perocchè le cose sono in quanto partecipano alle idee; le

[1] Riscontrate l'opuscolo di Spaventa su Kant e Rosmini.

cose appariscono in quanto, non essendo idee, ne imitano l'essere; sicchè apparenza è contrapposto di realtà.

Ora dunque il sentire coglie appunto questa apparenza delle cose, nel mentre che l'intendere, come vedremo, è destinato a cogliere il loro essere reale, ovvero la loro partecipazione alle idee. [1]

Il sensibile difatti è un particolare, il quale nondimeno non sarebbe possibile senza l'idea che lo fa essere. Intanto il particolare, come particolare, è negazione dell'universale, cioè dell'idea, onde nel sentire noi sentiamo ciò che non è idea, ma che si può dire imitazione dell'idea in quanto che anch'esso sensibile è. Che cosa è, se non è l'idea? È la non idea, ossia la materia nella quale l'idea apparisce.

Conchiudendo in poche parole la teorica della sensazione, fin qui esposta, diciamo che essa resulta da due elementi, che sono l'attività dello spirito, e l'azione della natura esteriore; che lo spirito vi apparisce come necessariamente legato col di fuora, e perciò in una forma particolare; che particolare è altresì l'oggetto sensibile il quale si mostra come negazione dell'idea; e che finalmente lo spirito accogliendo in sè la natura, per questo medesimo si mostra più generale di lei, e con questo s'indirizza a generalizzarsi di più, e a diventare capace di comprendere l'idea medesima.

[1] Riscontrate il *Teeteto* di Platone, sulle sensazioni.

CAPITOLO QUARTO.

DELLA FANTASIA.

Il senso, come abbiamo fino ad ora veduto, coglie le cose particolari, perciò tra le facoltà nostre esprime la pura particolarità. L'intelletto, come vedremo, ha per oggetto il puro universale, o quello che Vico chiama genere intelligibile. Tra l'uno e l'altro intercede la fantasia la quale non ha per oggetto il puro particolare come il senso, nè il puro universale come l'intelletto; ma il genere fantastico il quale partecipa alla particolarità ed alla universalità insieme. È meno particolare del senso, perchè la immagine comprendendo la cosa immaginata, è più generale di essa; ma è pure meno universale dell'intelletto, perchè la imagine è sempre legata alla cosa a cui si riferisce, nel mentre l'idea è indipendente ed assoluta. Questa considerazione abbiamo fatto applicando allo sviluppo delle facoltà individuali la dottrina di Vico sullo sviluppo dei popoli. Egli difatto dice così: « La mente umana è naturalmente portata a dilettarsi dell'uniforme. » [1]

[1] *Scienza Nuova*, lib. I. Dignità, 47.

Col quale principio Vico vuol denotare che la mente non può fermarsi nell'oggetto sensibile, il quale è rinchiuso entro limiti angusti, ma che tende a generalizzarlo, riducendo i particolari oggetti dei sensi sotto una forma comune: la quale tendenza è appunto il *dilettarsi dell'uniforme*. Ora ecco con quale profondità il filosofo napoletano si mostra precursore dell'Hegel nel determinare questo sviluppo. « I primi uomini, ei dice, come fanciulli del genere umano, non essendo capaci di formare i generi *intelligibili* delle cose, ebbero naturale necessità di fingersi i *caratteri poetici* che sono *generi* o *universali fantastici* da ridurvi come a certi *modelli*, oppure *ritratti ideali*, tutte le spezie particolari a ciascun suo genere assomiglianti. »[1] Ed in altro luogo spiega ancora la ragione di questo sviluppo progressivo della mente umana a proposito della fantasia medesima, dicendo che la mente umana deve far questo essendo di sua natura *indefinita*. Ecco le sue parole: « La mente umana la quale è indefinita, essendo angustiata dalla robustezza dei sensi, non può altrimenti celebrare la sua presso che *divina natura* che colla fantasia ingrandire essi particolari. »[2] Vico però il quale ha determinato così maestrevolmente la gerarchia delle nostre facoltà, e che ha notato come la fantasia serva di passaggio dal sentire all'intendere, non si è trattenuto abbastanza sopra questo speciale ufficio della fantasia. Aristotile pare che siasene occupato prima

[1] *Scienza Nuova*, lib. I. Dignità, 49.
[2] *Scienza Nuova*, lib. III, pag. 193.

di tutti dicendo che l'intendere non è possibile senza il fantasma sensibile. Imperocchè la natura ideale essendo infinita, bisogna che sia circoscritta per essere dalla nostra mente pensata. E quando il Gioberti richiedeva la parola per far passare lo spirito dall'intuito alla riflessione, egli aveva veramente bisogno della specie fantastica, ma nol disse chiaramente, e credette di potervi sostituire la parola offertaci dalla rivelazione, senza avvedersi che la parola medesima presupponeva una facoltà corrispondente cioè la fantasia; ma di ciò parleremo fra poco, e ritorniamo intanto alle differenze notate da Vico in questa facoltà.

La fantasia, secondo Vico, ha queste tre gradazioni. È memoria mentre rimembra le cose; fantasia mentre le altera e contraffà; ingegno mentre le contorna, e pone in acconciezza ed assestamento.[1] Nella tripartizione che Vico ha fatto di questa facoltà egli ha creduto di serbare specialmente il nome di fantasia alla facoltà con cui si alterano e si contraffanno le imagini delle cose. Nel che egli pare avere seguìto la sentenza di Platone che riputava fallaci le imagini offerte dalla fantasia. Imperocchè Platone che riponeva ogni realità nell'idea, non teneva in nessun pregio l'apparire di essa idea nelle cose; onde tutto il lavoro dello spirito concentrava nello intelletto, e le altre facoltà o disprezzava del tutto o almeno teneva in poco pregio. Questo difetto ha corretto il Fornari, dove ritenendo la di-

[1] Vedi Vico, *Scienza Nuova*, lib. III, pag. 197.

stribuzione stessa del Vico, modifica ciò che appartiene alla fantasia propriamente detta.

« Questa facoltà, egli dice, che ricorda, imagina, inventa, possiamo chiamarla memoria, fantasia, estro e come altrimenti ci piace; ma ora sarà meglio di chiamarla imitativa o immaginativa per distinguere i suoi tre gradi o forme coi nomi di memoria, di fantasia, di estro. L'imitativa, in quanto è memoria riferisce il passato; in quanto fantasia riferisce il lontano; in quanto estro riferisce l'avvenire. »[1] Dalle quali cose si raccoglie che l'essenza di questa facoltà consiste sempre nel raccogliere il lontano, considerando la lontananza o come lontananza di materia, o come lontananza di tempo, o come lontananza di spazio. Nel qual senso si può dire che il Vico abbia in un altro luogo della *Scienza nuova*[2] determinato bene l'indole della fantasia, dove ha detto che la fantasia è memoria o dilatata o composta, escludendo questa volta l'alterazione o la contraffazione che non sono natura di questa facoltà, ma difetto o storcimento. E l'altra volta che ha attribuito alla fantasia la contraffazione delle imagini, pare da dovere attribuirne la colpa ai Poeti che ne accusa, non già alla fantasia medesima. Ma che cosa è la fantasia intesa in questo senso speciale, non già di semplice riproduzione del passato, ma di riproduzione nuova d'imagini? Mi piace arrecare per risposta la bella difinizione dell'illustre Fornari colle sue medesime parole.

[1] Fornari, *Dell' arte del dire*, vol. I, lezione, IX, pag. 113.
[2] *Scienza nuova*, lib. V. Dignità, 50.

« La fantasia è la parvenza e quasi la faccia dello spirito. Lo spirito pare nella fantasia, ovvero, lo spirito in quanto pare è fantasia. La fantasia è l'imagine, la similitudine, la parola dello spirito. Lo spirito gemina, colloca e trova se stesso nella fantasia. Mediante la fantasia lo spirito passa dal potere all'operare. La fantasia è la misura, la regola, la proporzione dello spirito. Lo spirito nasce a sè stesso nella fantasia. La fantasia è la generazione dello spirito; la generazione, dico, non l'azione,[1] che le sono due cose diverse tra loro malamente confuse da molti filosofi. Brevemente quello che la luce è alla materia ponderabile, quel medesimo è allo spirito la fantasia; anzi potremo dire che la fantasia altro non è se non la luce dello spirito. »[2]

La fantasia considerata come facoltà che riproduce il passato si dice specialmente memoria. I fatti sensibili per se medesimi sono destinati a passare, ma però qualche cosa di essi rimane; perchè se diciamo che una forza si è sviluppata, certo che non rimangono tutti gli atti che ha dovuto fare per arrivare a quel determinato grado di sviluppo; ma intanto lo sviluppo esiste, ed è il risultato di tutti gli atti precedenti. Dunque il sensibile, in quanto serve a perfezionare e ad attuare la natura

[1] Ad intendere quello che dice questo autore crediamo avvertire che egli distingue l'essere, il parere e l'operare come tre primalità di cui l'essere è il principio, il parere è il mezzo, l'operare è il fine. Onde l'azione appartiene all'operare, la generazione appartiene al parere.

[2] Fornari, loc. cit.

medesima delle forze, si può dire in certo modo che dura; ma dove si scorge più chiaramente la durata di esso è nella memoria, che dal Gioberti è chiamata il senso perpetuato e reso immanente. Difatti se il passato non durasse nella memoria, ella non potrebbe in nessun modo riprodurlo; ed intanto l'esperienza quotidiana ci rende testimonianza di questa riproduzione. Ora qual'è la causa di questo fatto che sperimentiamo tutto giorno? Perchè e come dura il passato? Noi accenniamo soltanto l'opinione dei volgari fisiologi che spiegano la memoria per la impressione conservata nel cervello, nè ci distendiamo a confutarla. Imperocchè non è spiegare un fatto, proponendone per causa un altro egualmente inesplicato. Se si domandasse difatto come si conserva l'impressione nel cervello, la quale essendo una vibrazione di moto cessa al cessare della causa motrice, essi non troverebbero certamente che rispondere. Il Burdach perciò, ch'è filosofo egualmente che fisiologo, riconosce che la vera ragione della memoria sta nella connessione del sensibile col mondo ideale. « Il sensibile, ei dice, affatto nudo senza connessione con un mondo ideale, è troppo impotente per lasciare un'impressione durevole. [1] » La causa della memoria non può trovarsi, dunque, nell'organismo, ma però ciò non toglie che esso possa essere occasione per la quale lo spirito si ricorda.

E considerando il fatto dei sogni, dove la riproduzione è involontaria, noi possiamo considerare

[1] Burdach, vol. IV, pag. 873.

due cause o due leggi che lo determinano. Una è l'anima colla disposizione in cui si trova e collo stato particolare nel quale la sorprende il sonno; un' altra è fisiologica e si riferisce al cervello ed ai nervi sensitivi e motori per cui l' anima viene mossa ed eccitata. Sicchè spesso si verifica questo fatto, che quando il cervello abbia acquistata una volta l'abitudine d'entrare in azione in un certo speciale ordine di fibre, questo stesso per le leggi dell'abitudine rientra in azione colla massima facilità, quindi si ripetono certi atti intellettivi e sensitivi alla minima occasione. Intanto questi movimenti ai quali alcuni muscoli ed alcuni nervi si possono trovare predisposti, non si potrebbero mai dire la causa efficiente della riproduzione, ma solo un istrumento esteriore, ovvero una semplice occasione. Ma del sonno si parlerà fra poco, ed ora continuiamo a cercare la causa del ricordarsi.

I filosofi su questo proposito si trovano d'accordo, sebbene la medesima ragione venga rappresentata sotto forme differenti. Galluppi, il quale si è più occupato di descrivere le maniere della riproduzione che d'investigarne la causa, dice che non si riproducono quelle sensazioni alle quali non siasi prestata attenzione. Ora diciamo noi: a che serve l'attenzione? La risposta è facile: a fermare la sensazione che per sè stessa sarebbe fuggevole. Ma in qual modo la ferma? Trasformando la sensazione in concetto mediante la riflessione. In tal modo la sensazione, che era pure pensiero ma inviluppato in una forma incompiuta, diviene veramente pen-

siero nella forma riflessa: e questa trasformazione rende possibile la memoria. Infatti il pensiero in sè è durabile, ma però quando esso riveste una forma che non è la sua, come tale è soggetto ancora a passare, perchè nessuna cosa rimane che non sia nella sua propria natural forma. Perchè adunque il pensiero ch'è durabile in sè diventi ancora durabile nella forma, bisogna che questa forma sia la sua cioè sia pensiero; onde il pensiero riflesso è quello che rimane nella memoria, perchè esso è pensiero di pensiero. Di ogni cosa che esiste v'è un'idea, e mediante la riflessione noi leghiamo il fenomeno sensibile alla sua idea; dimodochè quando ci ricordiamo, ci ricordiamo dell'idea a cui la sensazione si riferiva; perciò si dice associazione d'idee, e non già associazione di sensazioni. Difatti le sensazioni per sè non hanno nessun legame che le tenga unite; ma ogni relazione essendo ideale, le sensazioni rimangono associate per mezzo delle loro rispettive idee. Galluppi dunque aveva accennato soltanto il fatto della necessità dell'attenzione per riprodurre il passato, senza risalire alla vera causa di questa necessità.

Rosmini il quale considera la ragione come facoltà *risultante* dall'intelletto e dalla sensibilità, dice perciò: « La memoria è facoltà della ragione perchè non potrebbe esistere senza che qualche sentimento non segnasse nell'essere ideale le entità particolari successive. » [1] Nel qual luogo sebbene l'illustre filosofo avesse riconosciuto la necessità

[1] *Psicologia*, pag. 351.

dei due elementi ideale e sensibile perchè fosse possibile la riproduzione, nondimeno egli non ne determina il modo; ed anzi pare che tenga in maggior conto il sentimento, come quello che deve segnare nell'essere ideale le particolari entità. Il Fornari anche ha cercato di spiegare, colla sua dottrina della parvenza, tutti gli stati della facoltà immaginativa, o imitativa, come la chiama, i quali tutti, secondo lui, importano la presenza nello spirito di ciò che non è presente. Ora come questo avvenga, a parer suo, eccolo dichiarato in queste parole: « L'immaginativa è specchialità dello spirito, cioè una parvenza creata che specchia le altre parvenze mediante la parvenza infinita. Ora per questo rispetto niente è lontano dallo spirito, niente è passato, niente distante, niente avvenire; ma tutto è in ciascuno e ciascuno è in tutto sempre.[1] Di ciò che diciamo avvenire, è lontano l'atto; ma non la parvenza; la quale precede l'atto come sapete. Di ciò che diciamo distante, è lontana la materia, il sensibile, ma non la parvenza. Finalmente di ciò che diciamo passato è distrutto altresì il sensibile, il

[1] Questa è la dottrina del Cusano nella quale è detto che ciascuna cosa è nel tutto e il tutto in ciascuna cosa. Ecco l'esposizione che fa il Prof. Fiorentino di questa parte del sistema del Cusano. « Ogni creatura contiene in sè tutto l'universo, ma in modo contratto perchè ella non potendo essere tutte cose, fa che tutte sieno in certo modo lei. Ma Dio è nell'universo, dunque tanto vale che ciascuna cosa sia in ciascuna, quanto che Dio per mezzo dell'universo sia in tutte cose, e viceversa che tutte cose per mezzo dell'universo sieno in Dio. » *Panteismo di Giordano Bruno*, pag. 41.

materiale, ma non la parvenza, non la specie, non la forma secondo il significato da noi già stabilito di queste parole. »[1]

Noi conveniamo coll'egregio filosofo che senza questa capacità della mente di far di sè specchio a sè stessa ed all'universo, la fantasia in genere non sarebbe possibile, e perciò nemmeno la facoltà riproduttrice ch'è una forma di lei. Ma del passato noi riproduciamo l'atto come se fosse presente. Fornari intanto dice che l'atto è passato, ma la forma o la parvenza dura come presente. Noi avremmo desiderato di veder posto in chiaro come ad evocare il passato basti la sola imagine o forma, ancora che l'atto non fosse più. E ciò a parer nostro si spiega mediante il lavoro riflessivo dello spirito, che avendo trasformato l'atto in forma, la mancanza dell'atto non impedisce punto la riproduzione dell'imagine.

S. Agostino nel X libro delle Confessioni esamina molto diligentemente la causa della riproduzione del passato fatto dalla memoria. Egli distingue

[1] A spiegare che cosa intenda il Fornari per parvenza o specchiamento citiamo questi altri suoi luoghi: « In che consiste lo specchiamento? Che avviene di una cosa la quale si specchia? Avviene che ella raddoppi sè stessa, ripetasi, produca un altro sè, un altro simile e pari a sè nel quale ella ponga e trovi sè medesima e a sè medesima appaja. . . . . . L' operare suppone due necessarj termini, il termine da cui e il termine a cui: dunque se ci ha delle cose che operano e se una cosa perchè operi bisogna che sia in sè operativa, egli è necessario che quelle tali cose abbiano unità di essere e dualità di termini. Ora, quali saranno questi due termini se non i due già ritrovati, la sostanza e la parvenza? » Fornari, *Dell' arte del dire*, vol. III, lezione III.

la riproduzione delle cose corporali, la riproduzione delle scienze, e la riproduzione degli affetti dell'anima. La riproduzione delle prime si fa per imagini, quella delle seconde per presenza, quella degli ultimi per riflessione. S. Agostino conobbe benissimo che il pensiero dura per sè stesso, e che perciò noi ci ricordiamo delle scienze per *presenza;* ma le cose corporali bisogna che sieno ridotte ad imagini, e raccomandate, come egli dice, dalla mente all'ampio ed infinito ripostiglio della memoria. E gli affetti dell'anima finalmente, ad essere riprodotti bisogna che sieno riflessi; sicchè l'anima può riprodurli senza sentirli, perchè ella riproduce non gli affetti stessi ma le loro nozioni. Può difatti ricordarsi dell'allegrezza senza allegrarsi o anche essendo trista; e così viceversa. E nella memoria non solo si riflettono le altre potenze dell'anima, ma ella medesima si riflette altresì in sè; e vi si riflette la privazione di lei cioè la dimenticanza; onde avviene che l'anima si ricorda di ricordarsi, e si ricorda di essersi dimenticata. Se non che, quando ella si ricorda di essersi dimenticata, vuol dire che non si è scordata in tutto e per tutto, ma che qualche confusa rimembranza glie ne sia dovuta rimanere; perchè altrimenti, non potremmo cercare il perduto, nè ricordarci d'esserci scordati.

Ci piace arrecare su questo proposito il luogo di S. Agostino ove riassume poeticamente le sue osservazioni. « Ecco che nei vasti campi della memoria mia e negli antri suoi e nelle caverne sue in-

numerabili ed innumerabilmente piene d'innumerabili sorte di cose: o ch'elle vi sieno per via di imagini, come tutte le cose corporee, o per via di presenza come vi sono l'arti, o per non so quali nozioni o riflessioni come gli affetti dell'anima, i quali la memoria ritiene ancor quando l'animo non gli sente, essendo che è nell'animo tutto ciò che è nella memoria; io per tutte queste cose discorro e spesso volo or qua ed or là e quanto più posso m'inoltro; e non v'è fine giammai. »[1]

La legge che regola la riproduzione del passato è conosciuta sotto il nome di associazione delle idee, ed è un certo legame per lo quale le nostre idee sono come annodate e concatenate l'una coll'altra, talchè quando una si presenta richiama tosto l'altra. I principj secondo i quali si fa questo richiamo sono moltiplici, potendo essere moltissime le vedute generali sotto cui si possono coordinare le idee di cose particolari. I principali sono il tempo, il luogo, l'assomiglianza, il contrasto ed i rapporti di causa e di effetto, di mezzo e di fine, di principio e di conseguenza, di segno e di cosa significata. Difatti alla vista di un luogo si sogliono riprodurre le imagini degli avvenimenti ivi veduti. Così si può dire di tutti gli altri legami o connessioni sopra menzionate.

Hume ha creduto poterli rimenare tutti a tre principali che sono l'assomiglianza, il rapporto di tempo e di luogo, e la causalità. Il Galluppi però riduce anche di più la riduzione di Hume. Egli os-

[1] Lib. X, cap. 17.

serva che in tutti questi casi si verifica sempre il rapporto di parte e di tutto, cioè che in un concetto in cui sono compresi altri concetti elementari, quando uno di questi elementi si riproduce si riproducono tutti gli altri che servono ad integrare il concetto totale. Onde propone questa legge semplicissima, che abbraccia tutti i casi particolari di associazione, e che ci può rendere ragione di ogni riproduzione; e questa legge è: una percezione passata ritorna tutta, allorquando ne ritorna una parte.

Questa legge espressa dal Galluppi molti anni prima, fu dal Sig. De-Cardaillac espressa sotto altra forma, dicendo che la simultaneità è la condizione di tutti gli altri rapporti; ma neanche sotto questa forma di simultaneità la riduzione del Sig. De-Cardaillac è nuova. S. Agostino l'aveva espressa quasi negli stessi termini. Parlando del ricordarsi egli aveva scritto così: « Ce ne eravamo noi dunque scordati certamente? Eppure non era il tutto caduto dalla memoria e per mezzo di quella parte che si riteneva cercavasi l'altra parte smarrita, perciocchè la memoria accorgevasi, com'ella non rivolgeva tutt'insieme dentro a sè stessa quel che era solita, e troncatole in certo modo ciò che era usa ad avere, zoppicando chiedeva con istanza che le fosse renduto ciò che si trovava mancare? Come avviene che vedendo noi un uomo che ci sia noto o pensando a lui se scordatici del suo nome lo andiam cercando, qualunque altra cosa ci si appresenti non ha connessione a quel che cerchiamo, perchè non è solita ad essere pensata *insieme* con

lui perciò rifiutasi, finchè ci si appresenti quel *tutto* a cui *unitamente* assuefatti alla nostra notizia si acquieti senza altra disuguaglianza. »[1]

S. Agostino ha notato che l'abitudine anzi non sarebbe possibile senza la memoria. « Non si potrebbe accostumare, ei dice, a qual si voglia cosa se non per mezzo della memoria. »[2] Spinoza ha riconosciuto anche la simultaneità delle affezioni come fondamento delle associazioni delle idee. Allorchè l'anima è stata affetta da due corpi ad un tempo, essa non può ricordarsi dell'uno senza ricordarsi dell'altro nel medesimo tempo. Imperocchè il ricordarsi suppone la ripetizione dell'affezione la quale essendo doppia contiene necessariamente la nozione dei due corpi che l'hanno prodotta. Sull'associazione delle idee si fonda la memoria che Spinoza diffinisce « un certo incatenamento d'idee che esprimono la natura delle cose che esistono fuora del corpo umano, il quale incatenamento si produce nell'anima secondo l'ordine e l'incatenamento delle affezioni del corpo umano. »[3]

L'associazione delle idee può considerarsi o come sottoposta al dominio della volontà, o come sviluppantesi con un andamento fatale, la qual cosa si verifica in due stati differenti della nostra vita che si chiamano veglia e sonno. Nella veglia noi siamo padroni di richiamare del nostro passato quale parte più ci aggrada, sebbene questo domi-

[1] *Confessioni*, cap. 19.
[2] *Confessioni*, cap. 17.
[3] *Etica*, II. Scolio 18.

nio non sia così assoluto da escludere l'influenza dell'organismo e delle occasioni esterne. Reid osserva con ingegnosa similitudine che noi facciamo coi nostri pensieri, come un principe coi cortigiani che si affollano di salutarlo al suo svegliarsi: egli saluta l'uno, sorride all'altro, volge una dimanda ad un terzo; ad un quarto dà l'onore di una sua particolare conversazione, mentre il più gran numero se ne ritorna come era venuto. Dall'associazione delle idee noi però non ci possiamo promettere altro che l'evocazione del passato: essa non può accrescere di nulla le nostre conoscenze, essendo facoltà meramente conservatrice. Onde mal si appone Hume quando vuole da questa associazione ricavare il principio di causalità, perchè il legame dell'associazione delle idee è puramente subbiettivo e non appartiene ad altri che a noi, mentre la connessione di causa e di effetto è assoluta ed universale.

La riproduzione del passato non succede sempre nello stesso modo. Talvolta noi riconosciamo che l'imagine riprodotta è la stessa di quella che abbiamo avuta altra volta; e talvolta ancora questo riconoscimento non accompagna la riproduzione. Alcuna volta l'imagine riprodotta è viva tanto da parerci presente l'oggetto medesimo che la produsse, come quande dice l'Alighieri dei demoni da lui veduti:

Io gl'immagino sì che già li sento.

Altre volte al contrario l'imagine è languida e sbia-

dita, nè ci ricordiamo di averla altre volte veduta; o se anche ce ne sovveniamo, non sappiamo determinare nè il dove, nè il quando. I psicologi sogliono ritrovare per ognuna di queste riproduzioni un nome speciale, che per lo più sogliono variare, e per ciò noi ci asteniamo di annoverarli, bastandoci di sapere che sono atti appartenenti ad una sola e medesima facoltà. L'associazione delle idee è stata da Reid riferita all'abitudine la quale, secondo i sostenitori di questa opinione, consiste nella proprietà che hanno i fenomeni interni di richiamarsi l'uno l'altro. Ma l'abitudine, com'è ritenuta nel linguaggio consueto dei filosofi, è un perfezionamento di cui sono capaci tutte le facoltà mercè la ripetizione degli atti, mentre per l'associazione delle idee non si richiede questa ripetizione. Ed inoltre l'abitudine può essere una proprietà comune di tutte le facoltà, laddove l'associazione delle idee appartiene ad una facoltà speciale ch'è la memoria. Ogni facoltà ha una continua tendenza, ed un conato ad operare, ma sparpagliandosi sopra oggetti moltissimi senza concentrarsi in nessuno, ella sciuperebbe inutilmente tutta la sua attività. *La conciliazione* di questi due estremi, che sono la ripetizione degli atti e la medesimezza dell'obbietto, costituisce l'essenza dell'abitudine. Onde profondamente il Burdach dice: « La legge dell'abitudine è la perennità; essa forma dunque equilibrio al bisogno di occuparsi, ed impedisce alle forze di dissiparsi in una continua varietà. »[1] L'abitudine dunque non solo

[1] Vol. IV, pag. 898.

non è facoltà primitiva nè può produrre nuove facoltà nè nuovi atti, ma si fonda invece sulla ripetizione degli atti che già presuppone. Una sola modificazione può produrre nella natura di essi atti, ed è che da volontarj, sua mercè, si trasformano in involontarj. La riproduzione involontaria avviene in questo stato che si dice di sonno. Il sonno può dirsi, secondo la bella definizione di Burdach, il ritorno alla vita embrionica nella quale si riposa l'individuo stanco del contrasto.[1] Ora qual'è questa vita embrionica, alla quale lo spirito ritorna nel sonno? A parer nostro, è la vita universale, colla quale si mette in comunicazione; sicchè in certa guisa cessando di essere un individuo rientra nella specie. Sulla quale ragione si fonda il cessare della influenza della volontà nello stato di sonno. Che se talora pare, come notò Aristotile, che l'anima sognando fa degli sforzi per sottrarsi a qualche sogno minaccioso o crucciante, ciò non è indizio del dominio della volontà, come crede il sig. Lelut; e nemmeno, come ha opinato Dugald-Stewart, che la volontà perde la sua influenza sugli atti dello spirito e sui movimenti del corpo; ma perchè si conserva l'imagine degli atti volitivi altra volta avuti. Di fatto, osserva saggiamente Galluppi che altra cosa è un atto qualunque, ed altra cosa il sentimento di questo atto. Onde quando nel sogno si riproduce il sentimento del volere, non per questo si dee dire che si riproduca l'atto medesimo del volere; e se a noi pare di volere realmente, non perciò vogliamo.

[1] Vol. IV, pag. 859.

Nel sonno adunque la volontà rientra nel suo stato potenziale, perchè essa essendo il fondamento dell'individualità, non può operare quando questa è momentaneamente rientrata nell'universale. L'opinione di Dugald-Stewart che suppone nel sonno una volontà inefficace non è sostenibile, perchè l'atto del volere deve produrre sempre il suo medesimo effetto. Se io volessi camminare durante il sonno, io dovrei camminare realmente per il legame che passa tra gli atti volitivi ed i moti muscolari. Onde più ragionevole ci pare di dire, che in questo caso l'anima si riproduce il sentimento del volere, secondo la frase del Galluppi, o l'imagine di esso, come diciamo noi.

Questa soluzione, che abbiamo data alla questione dell' influenza della volontà nel sonno, non porta però che l' anima in questo stato debba essere priva di ogni attività. Imperocchè se anche ella rientra per certo modo nella vita universale, questa vita medesima è anch' essa attività. — La riproduzione medesima delle imagini passate è certamente una manifestazione di attività. — E Cartesio e Leibnitz sostengono che questa riproduzione sia continua nello stato di sonno, e che perciò non si dia sonno senza sogni. Ma non ogni attività è volontà, essendoci un' attività spontanea, che è inseparabile dallo spirito in qual siasi stato si trovi, come inseparabile altresì n' è la coscienza. — Ponendo questo divario tra la attività spontanea e la volontà, noi non vogliamo arrivare fino al punto che toccò Maine-de-Biran, il quale avendo osservato che nello

svegliarsi il sonnambulo non si ricordava punto di ciò che aveva sognato o fatto nel sonnambulismo, ne conchiuse doversi ammetterne due, ma realmente distinte e di natura opposte. Imperocchè un medesimo soggetto in differenti stati è capace di operare in modo diverso, senza che perciò si debba negare la sua identità. Se lo spirito nello stato di veglia si ricorda di avere sognato, ciò è una prova della sua medesimezza. Ora questo fenomeno si verifica spessissimo nei sogni ordinari, e qualche volta ancora nel sonnambulismo. Dunque è da conchiudersi che lo spirito nella veglia manifesta una maniera di attività più specialmente, l'attività riflessa; e nel sonno l'attività spontanea.

Il terzo aspetto sotto cui si deve considerare la facoltà d'immaginare è quello dell'invenzione, sotto il quale rispetto Vico la chiama ingegno, come abbiamo di sopra veduto. Difatti la parola ingegno, come osserva il Vico medesimo, viene a *gignendo* cioè dal generare, in quanto che con questa facoltà lo spirito veramente genera.

L'invenzione di cui lo spirito è capace si riduce a tre cose, che sono l'invenzione delle arti belle, l'invenzione delle matematiche e l'invenzione del linguaggio, secondo che ha notato altresì il Fornari nell'opera citata. Ma noi non crediamo che la matematica si possa annoverare tra le invenzioni fantastiche. La matematica suppone certamente le immagini sotto le quali rappresenta le quantità astratte, ma la sua essenza non consiste in questa rappresentazione, sibbene nello scuoprire

i rapporti e le leggi della quantità; e gli uni e le altre non hanno più bisogno di rappresentazione, essendo puramente ideali. La figura, p. e., ha bisogno di essere immaginata in uno spazio, la forza in un tempo, e perciò in certo modo richieggono il sussidio della fantasia, ma le loro relazioni non suppongono nessuno schema e nessuna immagine fantastica.

Il Vico ancora aveva detto che le matematiche fossero invenzione umana, e che la geometria fosse creata dall' uomo come la fisica da Dio; talchè ai cultori della matematica era rimasto il nome d' *ingegneri* per eccellenza, come se si dicessero generatori. Ma l' invenzione matematica sebbene appartenga all' uomo, come dice Vico, non si può dire che appartenga alla fantasia sola come dice Fornari. Non piccola parte vi ha la riflessione intellettiva, colla quale l' uomo rifà le leggi proporzionali della natura. — Vico nell' Antichissima sapienza degli Italiani chiama *ingegno* la facoltà di ricondurre all' unità ciò ch' è separato e diverso; sotto il qual riguardo l' ingegno appartiene all' intelletto, perchè esso coglie veramente quella punta ove gli estremi si toccano e si uniscono; onde è rimasta la frase d' ingegno acuto per ingegno penetrante. E da questa punta ove due linee si uniscono e formano angolo, detta dai Latini *argumen*, è venuto poi *l' argomento* il quale unisce in un mezzo termine gli estremi nell' istesso modo che l' angolo unisce in una punta le linee. Ora l' argomento essendo un prodotto dello ingegno ed appartenendo alla facoltà

intellettiva, si vede chiaramente che l'ingegno, secondo Vico, si dee intendere in due modi, e nel modo come è inteso nella Scienza nuova esso è generativo d'imagini; mentre come è inteso nella Antichissima sapienza degli Italiani è generatore delle matematiche.

La fantasia, in quanto è inventrice delle belle arti, è chiamata da Gioberti fantasia estetica, e consiste, secondo lui, nell'accoppiare insieme un tipo intelligibile ed una forma sensibile. Ma questa definizione parrebbe significare che la fantasia non fosse facoltà primitiva, ma derivata, o risultante dall'intelletto e dalla sensibilità. È vero che Gioberti confessa esserci bisogno inoltre della vita la quale verrebbe soffiata dalla fantasia sugli elementi morti improntati dalle altre due facoltà; ma egli non fa vedere il modo con cui questa vita si genera. — Il qual modo ha cercato di spiegare il Fornari dicendo che l'estro è una vera generazione, che perciò l'estro non si possa dire nè stato passivo, nè attivo dello spirito; ma stato generativo, che tramezza fra l'uno e l'altro, e sta tra il patire e l'operare. Secondo Fornari, l'imagine onde lo spirito impronta l'opera di arte, non è tolta in prestito dalla sensibilità, come crede Gioberti, ma è generato da sè stesso, producendo la propria imagine o producendo dalla propria imagine altre imagini che si specchiano nella sua. In questo senso Leibnitz diceva che l'anima del poeta è lo specchio dell'universo. Ed in quanto il poeta accoglie in sè l'universo, egli si rende superiore al tempo e si

slancia nell' avvenire, onde Platone diceva di Omero, che questi avesse preveduto in *estro* i costumi morbidi e dissoluti della Grecia avvenire; e nella lingua greca vate e poeta si pigliavano nello stesso senso.

L' idea considerata come pura possibilità si affaccia all' intelletto: l' idea rivestita della sua forma e vivente si rivela alla fantasia; talchè la fantasia si può definire la facoltà di cogliere la vita ideale. Ed in questo senso con bella metafora poetica il Cav. Maffei l' attribuiva a Dio quando cantava:

> E l' onnifica scintilla
> Che scaldò l' umana argilla
> Vinse ogni astro a cui diè vita
> L' infinita — fantasia del creator.

Rimane finalmente, a compiere la teorica della fantasia, di parlare dell' invenzione del linguaggio.

L' origine del linguaggio ha molto occupato i filosofi. Alcuni, e sono quelli chiamati Tradizionalisti, hanno detto che esso sia stato divinamente rivelato. Altri invece hanno creduto che l' uomo se lo abbia trovato da sè, ma si sono divisi in diversi pareri sul modo come ciò sia avvenuto la prima volta. Chi ha detto che sia stato trovato per opera della riflessione; e chi per una attività spontanea ed istintiva.

Quelli che hanno sostenuto la rivelazione primitiva del linguaggio, hanno poi ricavato conseguenze più o meno esagerate. Alcuni, come Bonald, De-Maistre e i Tradizionalisti puri in generale, hanno

conchiuso che lo spirito non sa altro, che ciò che gli suggerisce il linguaggio. Altri più larghi nelle loro vedute, hanno limitato questa omniscienza del linguaggio dicendo che alcune idee le ha suggerite la rivelazione ed altre se le ha formate dipoi lo spirito umano colla propria attività.

Rosmini nel nuovo Saggio dice che il linguaggio è almeno necessario per formare le idee astratte, onde le parole delle lingue primitive sono sempre nomi comuni, ed i nomi propri sono cominciati quando si è posto in dimenticanza il significato che prima avevano i nomi comuni.

Gioberti dichiara necessaria la parola per ogni atto riflesso; perciò dice che l' uomo non avrebbe potuto trovarla, e che sia dovuta essere necessariamente rivelata. Nondimeno egli, al solito, passa dalla rivelazione esterna all' interna, ammettendo un verbo interiore che fa passare lo spirito dall' intùito alla riflessione. A questo medesimo risultato era arrivato Sant' Agostino, il quale si era accorto che senza un rivelatore interno la rivelazione esterna non basta ad ammonirci del valore che ha il segno che vediamo o ascoltiamo.

In generale possiamo dire che, ammessa anche la rivelazione esterna, certo è però che se noi non fossimo dotati di una facoltà corrispondente ad apprenderla, non ne avremmo compreso mai il magistero, nè saremmo stati mai buoni a parlare. Il punto vero della questione sta adunque nel determinare la natura e l' estensione della facoltà della parola.

San Tommaso, seguendo Aristotile, avvertì che per conoscere ci bisognano tre cose: la cosa conosciuta, la specie intellettiva, ed il fantasma, cioè la specie che non è ancora intellettiva in atto, ma è intelligibile in potenza. Il fantasma richiesto per l'atto della cognizione nella dottrina aristotelica, è quello appunto che Vico chiama genere fantastico. Ora l'essenza della parola è veramente il genere fantastico; e la facoltà della parola è la fantasia. Imperocchè nel mentre il senso coglie il puro particolare, e l'intelletto il puro universale, la fantasia, facoltà mediatrice fra queste due, apprende il particolare che diviene universale, vale a dire il genere fantastico, il quale se non è arrivato ancora ad essere universale, nulladimeno è cominciato a sciogliersi dalla pura particolarità.

Se l'uomo fosse puramente sensitivo non parlerebbe; se fosse puramente intellettivo non parlerebbe neppure. L'uomo parla, perchè è corpo legato allo spirito; è corpo che tende a spiritualizzarsi. Perciò con molta profondità dice il Vico, che l'uomo è *mente, corpo* e *favella;* e che la favella è posta in mezzo alla mente ed al corpo. [1]

Questa tendenza e questo passaggio continuo dal corporale allo spirituale, non solo rende possibile il linguaggio, ma spiega ancora la storia di tutte le lingue. Queste difatti cominciano sempre da umili principj, e dalle cose che le prime colpiscono i sensi, e poi si vanno di mano in mano spiritualizzando sino a rendersi capaci di esprimere le

[1] Vico, *Scienza nuova,* lib. IV, in fine.

idee universali, e le relazioni più fine e più sottili del pensiero.[1]

[1] Dicendo Vico che l'uomo si compone di mente, di corpo e di favella esprime un'altissima verità metafisica. L'insieme dei componenti non è soltanto la somma dei componenti medesimi, ma è qualche cosa di più, vale a dire il loro risultato, la loro verità. La mente ed il corpo, separatamente sono due astratti: uniti, come semplicemente uniti, non sarebbero ancora l'uomo; essi diventano l'uomo nella loro identità, quando cioè non si considera più la mente fuori del corpo, nè il corpo fuori della mente, ma ambedue nella loro unità, nella loro identità, che è appunto quel mezzo che qui Vico chiama favella.

Hegel fa pure un gran caso della parola, e l'attribuisce esclusivamente all'uomo, assegnandone questa ragione. La rappresentazione alla quale appartiene la parola, comincia a liberare il contenuto sensibile dallo stato d'isolamento in cui si trova per avviarlo verso la connessione della nozione. A questo grado appartiene la parola, perchè ogni parola è una rappresentazione. Onde la parola è essenzialmente generale, e non può esprimere se non quello che è generale; perciò riesce impotente ad esprimere le sensazioni le quali sono puramente particolari. Anche nello esprimere una mia sensazione, chi mi ode, l'apprende come sua, non come mia. E questa è la ragione, per cui gli animali, che sono privi della facoltà rappresentativa, sono incapaci ancora di parlare.

La rappresentazione si riferisce però sempre al particolare, cioè alla cosa rappresentata. Dunque la rappresentazione, come rappresentazione, è l'universale, ed il rappresentato da lei è il particolare.

CAPITOLO QUINTO.

DELL' INTELLETTO.

L' intelletto è la più ampia ed universale delle facoltà apprensive, perchè mentre le altre due precedenti, cioè la sensibilità e la fantasia, colgono le forme particolari delle cose, l' intelletto apprende l' universale. Mediante questa facoltà adunque la mente umana, secondo la frase di Vico, si *spiega* ad abbracciare tutto l' universo. A conoscere però con profondità la natura dello intelletto, fa mestieri investigare quale sia la natura dell' universale ch' è il suo obbietto.

La famosa questione degli universali fu lungamente agitata e discussa nel medio-evo, ma non risoluta abbastanza, tanto che l' età moderna si potesse acquetare ai risultati della Scolastica.

I Nominali negarono l' esistenza degli universali, riducendoli ad un puro nome; nè si avvidero che con ciò essi rendevano impossibile ogni scienza che non si compone di altro che di universali.

I Concettualisti ridussero l' universale ad un

lavorio della mente, ad un concetto subbiettivo senza realtà di sorta. Ma questa opinione sebbene meno sragionevole della precedente, nemmeno può tenersi per esatta; perciò che un universale di tal fatta rendeva la scienza un vano giuoco della mente senza stabile fondamento di verità.

Il Realismo riconobbe la necessità che gli universali dovessero essere reali, ma chi ne pose la realtà nella sola mente di Dio, e non vide che l'idea universale doveva corrispondere a qualche cosa nella natura, disconobbe la metà della questione, e cadde nel semi-realismo.

L'universale che merita veramente questo nome, deve essere reale in sè come idea, reale nella natura come genere, reale nello spirito come concetto. E tale è, a parer nostro, l'universale che deve essere l'obbietto dell'intelletto.

Onde non possiamo accostarci all'opinione del Rosmini, il quale stabilisce come obbietto dell'intelletto l'*essere ideale*, perchè questo è un universale dimezzato, un universale che non ha la fecondità di manifestarsi nel particolare, che perciò non lo produce e non vi ha nulla che fare. Laonde quando la ragione, che è, secondo Rosmini, una facoltà resultante dalla sensibilità e dall'intelletto, attribuisce il reale all'essere ideale, non si vede con qual dritto possa farlo nè su qual fondamento, poichè il reale e l'ideale non hanno nulla di comune innanzi allo spirito.

Più logicamente Schelling fa che l'intelletto cominci con un'intuizione dell'assoluto, dove il reale

e l' ideale si trovano immedesimati, e come tali sono colti dall' intuizione razionale.

Le due forme del reale e dell' ideale si trovano in tre filosofi egualmente, ma non determinate nell' istesso modo, vale a dire in Spinoza, in Schelling ed in Rosmini, perciò noi ci fermiamo a darne alcuni riscontri, certi che il meditare sulle dottrine di questi grandi ci agevolerà la via a scuoprire la verità.

Spinoza disse che la verità sta nel generale; perciò la ragione, la quale ci presenta le cose nella necessità, è sorgente della scienza; mentre l' opinione e l' immaginazione, che ce le mostrano isolate e contingenti, sono sorgenti dell' errore. L' intuizione immediata, colla quale l' anima si eleva a contemplare l' immanenza continua della sostanza è, secondo Spinosa, il colmo della scienza, della virtù e della felicità. La contingenza, secondo Spinosa, non appartiene alla ragione. Ma la ragione non contien altro che Iddio come pensante; adunque pare che la realtà resti esclusa dal dominio della ragione, e rimanga come oggetto dell' opinione e dell' immaginazione. Spinoza adunque pare di essere tornato al dissidio che pose Platone tra le idee immutabili e le cose contingenti. Ma si potrebbe chiedere: se l' idea è la condizione necessaria delle cose, che sarebbero senza le cose le idee? Sarebbero quel che dice Spaventa dell' idee di Platone; vale a dire, *un intelligibile poetico:* perchè sarebbe un intelligibile che non si differenzia da un' astrazione, perchè non produce nulla, e non ha un termine

corrispondente della sua fecondità. Noi abbiamo osservato da principio che il vero universale deve essere reale in sè come idea, reale fuora di sè come genere, reale per sè come concetto. Adunque il separare la forma dell' ideale e del reale, come hanno fatto Spinosa e Rosmini, dimezza la natura del vero universale cioè del vero oggetto dell' intelletto.

Schelling dovette accorgersi di questo difetto che era in Spinoza ed anche prima in Platone: e per ciò attribuì all' intuizione razionale l' attitudine di cogliere l' ideale ed il reale in quel punto supremo in cui la loro opposizione sparisce nell' identità. Ed il vero oggetto della ragione a parer nostro è questo, cioè l' idea e la realtà insieme colla loro scambievole relazione ch' è la identità. Un ideale che non è reale, o viceversa, un reale che non è ideale, non può essere oggetto di quella facoltà principe, la quale deve riunire in sè tutte le altre forme che le altre potenze abbracciano separatamente.

Così l' oggetto della ragione viene ad essere uno e vario: uno per l' identità che passa tra i suoi termini; vario per l' opposizione dei termini medesimi, cioè del reale e dell' ideale. — Ciò che Rosmini attribuisce alla ragione come facoltà risultante, vale a dire l' equazione tra il reale e l' ideale, non sarebbe possibile se non trovasse un fondamento nell' atto primitivo ed essenziale di questa facoltà. Come affermare un rapporto d' identità tra due oggetti appartenenti a due potenze diverse se nessuna facoltà ne avesse colto la natura comune?

Ciò sarebbe certamente impossibile. — Se dunque noi vediamo che nel giudicare e nel ragionare si fanno sempre simili equazioni tra le idee e le cose, ciò vuol dire che abbiamo qualche facoltà che le unisce perchè ne fa la medesimezza. Gioberti conobbe che l' atto primitivo dell' intelligenza dovesse abbracciare insieme l'ideale, il reale, non che la relazione che unisce insieme il contingente ed il necessario. Egli disse perciò, che lo spirito coll' intuito coglie l' atto creativo che tramezza tra l' ente e le esistenze. Egli chiamò formola ideale la manifestazione di questo giudizio infinito con cui Dio afferma ed insieme produce le cose, perchè in Dio giudicare è lo stesso che fare: nella sua lunga polemica contro Rosmini egli mise in rilievo tutti gl' inconvenienti che nascerebbero dal separare l' ideale dal reale, tra i quali inconvenienti sarebbe ancora lo scetticismo. Avvegnachè ne proverrebbe un dubbio continuo se le nostre idee fossero o no corrispondenti alle cose, perchè Rosmini aveva detto che sebbene il reale e l' ideale fossero uniti nell' ente infinito, non di meno a rispetto nostro ci si presenta l' ideale solo, come oggetto e forma della nostra intelligenza.

E sebbene Rosmini avesse detto che il reale finito veniva appreso mediante la sensibilità, ed il reale infinito veniva dedotto dalle facoltà d' integrazione, pure la difficultà non era rimossa. Imperocchè la relazione tra l' essere ideale e l' essere reale non poteva essere stabilita da nessuna delle due facoltà separatamente, perchè ognuna apprendeva il

suo oggetto e non l' altro opposto. — Nè tal relazione poteva risultare dalla semplice unione delle due facoltà, la quale tutt' al più poteva dare la somma dei due oggetti, ma non il terzo in cui esse s' identificavano.

Ma vogliamo un poco di più trattenerci sulla ragione; alla quale facoltà Rosmini attribuiva il privilegio di accoppiare insieme la sensibilità e l' intelletto.

Tra le altre gradazioni di atti, che Rosmini distingueva nella ragione, poneva altresì la facoltà d' *integrazione*, o la *fede razionale*. La quale facoltà consiste nello integrare un reale che si percepisce con un altro che non si è mai percepito, ma che però viene richiamato dalla legge di continuità, che lega tutti i gradi dell' essere. Per questa facoltà, dice Rosmini, Leibnitz indovinò l' esistenza dei Zoofiti, senza che ancora ne avesse avuta esperienza, perchè vedeva che senza questa specie si smagliava la catena dei viventi. Le-Verrier scuoprì col medesimo processo l' astro che ha il suo nome. Ora a questa facoltà Rosmini attribuisce la deduzione dell' esistenza di Dio, come reale infinito, perchè il reale finito non potrebbe esistere isolato.

Qui però si potrebbe osservare, che il finito si conosce come tale per relazione all' infinito, altrimenti questa conoscenza sarebbe impossibile; — poichè dei termini relativi non si può conoscere l' uno senza dell' altro. È vero che Rosmini ammette l' infinito ideale, il quale, secondo lui, rende possibile la cognizione del finito reale. Ma gli si po-

trebbe obbiettare contro due cose. Prima che l' infinito ideale non è il vero relativo del finito reale: in secondo luogo che non vi possono mai essere due infiniti, uno ideale e l' altro reale, come dovrebbe ammettere in questo caso Rosmini, ma uno soltanto, il quale sia insieme ideale e reale.

La ragione adunque, come abbiamo più volte notato, non è, secondo Rosmini, una facoltà primitiva, ma un risultato dell' intelletto che apprende l' essere ideale, e della sensibilità che coglie l' essere reale finito, perchè l' essere reale infinito non è oggetto di nessuna facoltà naturale, ma viene inferito per integrazione. La ragione non fa altro dunque che accoppiare insieme gli oggetti della sensibilità e dell' intelletto, senza avere nessun oggetto proprio. Gioberti disse che la riflessione non poteva aggiugnere nulla di nuovo all' atto primitivo dell' intuito. Perciò credette impossibile perfino quell' accoppiamento che Rosmini attribuì alla ragione; osservando che questo accoppiamento era l' affermazione di un rapporto, che lo spirito non aveva dritto di porre da sè tra l' ideale ed il reale, se egli non lo avesse percepito nell' atto costitutivo della sua intelligenza.

Di fatto è facile il dire: lo spirito trova da una parte l' ideale, dall' altra il reale: egli dunque può unirli insieme. Ma se vi si dimanda: come e perchè li unisce, allora la risposta non è più facile. — E questa difficoltà fu bene compresa da Gioberti.

Ci rimane ora da esaminare un' altra distinzione posta tra l' intelletto e la ragione da un altro

filosofo che primo nell' età moderna prese a fare un serio esame dell' elemento puro delle nostre cognizioni. — Questo filosofo è Emanuele Kant. — Egli osservò che nelle nostre conoscenze ci è un elemento *a posteriori* che deriva dall' esperienza e che egli chiamò materia del conoscere. Ce n' è un altro che non dipende dall' esperienza, ed è *a priori :* e ch' egli disse forma del conoscere.

Questa forma però si manifestava in due modi, come categoria nel giudizio, come idea nel raziocinio. — Egli quindi distinse due facoltà, vale a dire, l' intelletto e la ragione; assegnando per oggetto dell' intelletto le categorie, per oggetto della ragione le idee.

Le dodici categorie di Kant rappresentano i predicati universali sotto cui si debbono ridurre i soggetti dei nostri giudizj, esse dunque sono le forme pure del finito.

Kant inoltre notò che nella serie de' nostri raziocinj bisognava arrivare ad alcune condizioni ultime le quali non supponessero nulla più avanti; che fossero le condizioni assolute del sapere; le totalità supreme alle quali si dovevano riportare tutti i condizionali. Queste condizioni o totalità assolute furono da Kant chiamate idee, e ridotte a tre soltanto, cioè all' idea teologica, all' idea psicologica, e all' idea cosmologica. Di maniera che come i nostri giudizj si risolvevano nelle dodici categorie, così i nostri raziocinj in ultima analisi ci adducevano alle tre idee; perciò mentre il giudizio si limitava nella sfera del finito, il raziocinio, secondo

Kant, si sollevava alla regione dell' assoluto. Sicchè il divario tra l' intelletto e la ragione veniva ad essere molto significante; perciocchè se l' intelletto ci rivela l' elemento puro ma condizionale delle nostre conoscenze, la ragione ci manifesta l' elemento puro ed assoluto di esse.

Ma sebbene Kant avesse introdotto questo divario tra intelletto e ragione nell' assegnare loro un obbietto differente; nondimeno a considerar bene la cosa, egli li aveva immedesimati, perchè tanto l' obbietto dell' uno, quanto quello dell' altra non avevano nessun valore obbiettivo, ed erano secondo il linguaggio del filosofo alemanno *fenomeni non noumeni.*

Kant aveva ristretto il valore della scienza ad essere puramente subbiettivo, perchè egli non potendo uscire fuori dalle leggi del pensiero, non ci era mai il caso che potesse penetrare in quelle della realtà. Questo difetto proveniva dall' aver distinto una materia ed una forma della cognizione, l' una indipendente dall' altra perchè, mentre la materia veniva dal di fuora, la forma rampollava dal fondo dello spirito. Onde l' intelletto e la ragione, ch'erano secondo Kant facoltà formali, non potevano aspirare a farci conoscere la realità obbiettiva.

Questo difetto Kantiano venne emendato da'suoi successori Schelling ed Hegel. — I quali immedesimando le leggi dell' essere e del conoscere, restituirono alla ragione il suo vero valore. — Il pensiero non è più un fenomeno ma è altresì un *noumeno*, quel noumeno che Kant si sconfidava di potere rag-

giugnere. Fuori del pensiero v' è il nulla: nè si può dire che ci sia una cosa al di là di esso. Questa cosa non pensabile, non sarebbe neppure possibile; perchè tanto vale possibilità, quanto vale pensabilità. Kant, che aveva poste le cose come al di là del pensiero, non solo aveva distrutto la scienza togliendole la realtà, ma aveva ancora distrutte le cose togliendo loro la pensabilità, cioè togliendo loro la possibilità di essere. L'intelletto e la ragione di Kant rassomigliano in qualche modo alla sovrintelligenza di Gioberti. Difatto come l'intelligenza di Kant è impotente di raggiugnere l'oggetto intelligibile, così è la sovraintelligenza per rispetto il sovraintelligibile. — Questo cotal chè al di là dell'intelligenza che pone Gioberti, o è pensabile o no: s'è pensabile, è sottoposto alle leggi dell'intelligenza, se non è pensabile, a rispetto nostro è nulla.[1]

Abbiamo detto che Schelling ed Hegel si accordano nel riconoscere la medesimezza dell'essere e del pensare, nondimeno essi differiscono nel modo

[1] Il chiarissimo prof. Bonucci, benchè non si sia risoluto a rigettare del tutto il sopraintelligibile, pure con rara perspicacia ha intraveduto, che un sopraintelligibile, come volgarmente si crede, non è possibile. Ecco le sue parole: « Siccome l'anima umana ha il pensiero del sovraintelligibile, è da credere che in questo sia pure alcuna cosa di pensabile, o intelligibile, altrimenti non sarebbe concepito in alcun pensiero, nè gli uomini se ne accorgerebbero e ne terrebbero ragionamento » (Bonucci, *Fisiologia e patologia dell'anima umana*, parte prima, pag. 215).

L'osservazione del Bonucci è giustissima: ma il sovraintelligibile, non appena coglie questa *qualche cosa*, cessa di essere tale. Quando si tratta di essere intelligiblle o no, non si può dire che in parte lo sia, e in parte non lo sia; o lo è o non lo è.

di apprendere questa medesimezza. Per Schelling essa si apprende *immediatamente* per mezzo dell' intuizione: per Hegel questa apprensione immediata non basta, e fa uso del processo dialettico per *mediarla*. Onde il sillogismo è il vero istrumento con cui lo spirito compisce il suo sviluppo e si libera da tutte le opposizioni, le quali sono espresse nella formola del giudizio. Ma l' idea assoluta che mediandosi diventa lo spirito assoluto dopo aver passato per la natura, non è che un unico assoluto; e non già tre idee assolute come erano in Kant. Sebbene le tre totalità di Kant, vale a dire Dio, il mondo e l' anima, si trovassero tutte tre in Hegel, nondimeno esse non sono più tre come in Kant, ma sono una sola idea. — Imperocchè ciò che Kant dice Dio, in Hegel è l' idea *in sè;* ciò che Kant dice mondo, in Hegel è l' idea *fuori di sè;* ciò che Kant dice anima, è l' *idea per sè*. Onde il vero assoluto è unico, e la ragione della triplicità delle sue forme si trova nel movimento dialettico che Kant non conobbe appieno.[1] Lo sviluppo della ragione si fa escludendo ed includendo, escludendo il vario ed includendo l' uno; quindi questa facoltà si spartisce nell' analisi che divide, e nella sintesi che raccoglie. L' analisi si fonda sulla moltiplicità dell' oggetto intelligibile; la sintesi all' opposto

[1] Perciò Vico medesimo chiamava a ragione *formola informe d' ogni forma particolare. — Scienza nuova,* lib. IV, in fine pag. 319. — « L' in sè, dice Hegel, non è universale nè effettivo privo di esistenza ed astratto, ma è esso stesso l' attualità e la realtà del processo dell' individualità. » Hegel, *Fenomenologia dello spirito,* pag. 221.

sull' unità dello stesso. E perchè il vero intelligibile è insieme uno e moltiplice, perciò non è a meravigliare se la medesima facoltà della ragione, la quale è destinata ad apprendere ed a sviluppare l' oggetto intelligibile, si manifesti in due forme opposte, quali sono l' analisi e la sintesi. La qual cosa non considerando i psicologi volgari, o hanno fatto di queste due funzioni di una medesima facoltà due facoltà diverse, ovvero hanno ridotte ambedue all' intelletto senza saperne spiegare il vero motivo.

CAPITOLO SESTO.

DELL' ISTINTO.

—

Fino ad ora abbiamo considerato quelle potenze dell' anima colle quali ella apprende le cose, che sono state dette facoltà recettive, e che esprimono la insidenza di tutto l' universo nell' individuo. — Ora, come abbiamo noi dimostrato parlando della vita, se da un lato il tutto si trova nella parte, dall' altro la parte cospira insieme colle altre a rientrare nel tutto. Da ciò avviene che ad ogni facoltà recettiva ne corrisponda un' altra attiva : quella esprime la tendenza del tutto alla parte, questa a rincontro esprime la tendenza della parte al tutto. La facoltà attiva che corrisponde alla sensibilità è l' istinto. L' Hegel ha profondamente avvertito la significazione dell' istinto, e l' ha espressa con queste parole. « Gl' istinti sono, per dire così, la certezza che il subbiettivo è unilaterale e non vero nell' istesso modo che l' obbiettivo. L' istinto inoltre è l' estrinsecazione di tal certezza : esso toglie la contradizione che il subbiettivo sia e rimanga subbiettivo, come l' obbiettivo sia e rimanga obbiet-

tivo, ed annulla questa loro limitazione. »[1] Ciò corrisponde a quello che noi abbiamo espresso sotto altra forma, perchè tanto è dire che l'istinto sia la certezza dell'essere unilaterale del subbietto, quanto è dire che per l'istinto il subbietto si sente parte di un tutto e tende a rientrare nel tutto. Il soggetto solo non è il tutto, ma l'obbietto solo non è neppure il tutto; perciò l'istinto riunendo l'uno all'altro ricostruisce inconsciamente l'identità del tutto. Ogni forza fornita della facoltà di sentire accogliendo in sè l'azione di tutte le altre forze, le sente tutte in un sentimento universale.

A questo sentimento corrisponde un istinto somigliante, che è la tendenza universale verso il tutto, e che costituisce il fondo delle nostre facoltà attive, nello stesso modo che il sentimento universale costituisce il fondo delle facoltà recettive. Questa medesima cosa fu da noi notata in altro lavoro precedente,[2] ove dicemmo così: « Il sentimento o l'affezione che l'Universo riceve dalla divinità suscita quella aspirazione universale ch'è l'amore che fiammeggia nella natura. » La facoltà dell'istinto corrisponde adunque parallelamente alla facoltà di sentire; onde Rosmini profondamente definiva l'istinto la *sensività che si muove*. Imperocchè ogni facoltà dello spirito si può considerare di avere in sè una polarità, o una opposizione, la quale si manifesta con due movimenti opposti dal centro alla circonferenza, e viceversa dalla circonferenza al centro.

[1] Hegel, *Logica*, pag. 299. Trad. Novelli.
[2] *La facoltà di sentire*, art. II.

Ma però non bisogna confondere la sensazione e l'istinto, non ostante che istinto senza sensazione non si possa dare.

Questa confusione è stata fatta da alcuni filosofi i quali, come il Cartesio e Spinoza, hanno voluto fare dei bruti altrettanti automi. Imperocchè avendo Platone posto come certo indizio della perennità di una forza, e della sua autonomia, il muoversi da sè stessa, quei filosofi i quali vollero negare questa prerogativa alle anime dei bruti furono sforzati a dire che essi non si muovono da sè; ma che vengono mossi dagli oggetti esterni confondendo l'istinto degli animali con il loro sentimento. Difatti il sentimento ha ragione nel di fuora, l'istinto proviene dal di dentro. Vico aveva notato che i filosofi del Lazio avevano dovuto professare questa medesima opinione, per avere chiamato gli animali irragionevoli *bruti,* che vuol dire *immobili;* quasi che essi non si potessero muovere se non spinti dal di fuora.

Se l'istinto corrisponde alla sensibilità, bisogna ricordare l'estensione di questa facoltà per potere determinare convenevolmente l'estensione dell'istinto. Ora la sensività abbraccia tutto lo spirito e tutti i suoi obbietti, perchè tanto lo spirito, quanto tutte le cose, in quanto si considerano come esistenze reali e particolari, possono essere oggetto del sentimento; anzi Rosmini non dubita di estendere la sensività[1] per fino alle idee ed a

[1] Rosmini chiama sensività la facoltà che gli altri dicono sensibilità; perchè egli guarda al soggetto che sente, e da indi piglia il nome, mentre gli altri lo ricavano dall' oggetto sensibile.

Dio medesimo. — Ogni sensività ha, secondo lui, il principio ed il termine. Il principio essendo sempre l'anima; il sentimento che la sente e coglie si dice sensività psichica. Riguardo al termine, essa può estendersi ai corpi, ed è sensività corporea; agli spiriti, ed è sensività pneumatica; all'idee, ed è sensività ideologica; a Dio come reale e sovra naturale, ed è sensività teorica.[1]

Se adunque ogni facoltà può considerarsi come oggetto del sentire, e tutte sono di fatto comprese dal sentimento interno o dalla coscienza, similmente si dee dire che l'istinto si estenda a tutte le facoltà, e come dice avvedutamente il Rosmini, che ogni facoltà ha il suo particolare istinto. Onde distinguendo noi nell'istinto, col Rosmini, tre cose, cioè il principio, il conato ed il termine, possiamo classificare gl'istinti in due serie, vale a dire, in una mettendo gl'istinti i quali sono ciechi sempre, e che appartengono all'uomo, in quanto animale; nell'altra ponendo quelli che sebbene sieno ciechi nel conato, nondimeno al principio o al termine si associano con qualche cognizione.

Il conato, come si vede, o la tendenza dell'anima ad operare è sempre cieca. Essa è l'espressione della tendenza di tutte le forze verso il tutto; e perciò non ha bisogno tale tendenza di essere regolata dall'anima come subbietto individuale, perchè viene diretta nel suo corso dalla norma infallibile

[1] Teorica si dice la sensibilità che apprende Dio, perchè *teoria* vuol dire contemplazione di Dio, e si applica alle dottrine poichè esse debbono sempre contenere un elemento assoluto.

della intelligenza che presiede alla vita universale del tutto. Onde avviene che tutte quelle operazioni (le quali, sebbene si fanno nell'individuo e dall'individuo, nondimeno riguardano l' interesse generale della specie) non sono punto abbandonate all'arbitrio di esso individuo, ma vengono fatte istintivamente; perchè l' istinto si può dire la volontà generale, ed appartiene al tutto, come la volontà libera e riflessa appartiene all' individuo.

Come la facoltà di sentire viene determinata e particolareggiata nella sensazione, così l' istinto quando s' indirizza e tende, non verso il tutto, ma verso un oggetto particolare e determinato, allora si dice desiderio. Sicchè il desiderio non è una facoltà nuova, ma è l' atto particolare di cui l' istinto contrassegna la potenza generale; vale a dire, l'istinto si determina e si ristringe nel desiderio. Onde classificare i desiderj tornerebbe impossibile, non potendosi determinare gli atti indefiniti nei quali si può esplicare una potenza.

CAPITOLO SETTIMO.

DELLA VOLONTÀ.

—

Il medesimo luogo che occupa l'intelletto tra le facoltà recettive viene tenuto dalla volontà tra le attive. Imperocchè come al senso corrisponde l'istinto, così all'intelletto corrisponde la volontà. Onde come l'istinto si può dire la volontà generale ed inconsapevole per la quale l'individuo tende ad operare come parte di un tutto, così la volontà propriamente detta appartiene esclusivamente all'individuo, in quanto esso opera come un tutto a sè, distinto da tutti gli altri individui, padrone di sè stesso ed indipendente. L'istinto e la volontà costituiscono i poli dell'attività umana, ed equilibrano la posizione dell'uomo a rispetto dell'universo. L'uomo difatti nell'universo è insieme parte e tutto: parte del sistema universale; tutto perchè è organismo esso medesimo; e come parte del sistema universale egli viene tirato da una forza irresistibile e cieca a contribuire all'armonia del tutto.

Come tutto indipendente ed autonomo egli vi contribuisce ancora, ma liberamente, per un partito preso scientemente, insomma per un'attività riflessa.

La volontà adunque è la potenza di tendere al bene del tutto, in quanto è conosciuto, mentre l'istinto vi tende inconsciamente.

Abbiamo detto che l'oggetto della volontà è il bene: spieghiamo meglio in che consista veramente questo *bene*.

La natura del bene è stata in due modi considerata dai due più grandi filosofi della Grecia, da Platone cioè e da Aristotile. Platone considera il bene come la causa suprema, l'operosità massima che si diffonde, e che non può fare a meno di diffondersi, perchè il bene è diffusivo di sè. Per Platone adunque il bene è il principio ed il termine dell'essere; la causa efficiente e la causa finale.

Aristotile impugnò questa teorica del suo maestro, osservando che la vera causa finale dev'essere immobile, mentre la causa efficiente si muove; e movendosi deve avere un fine verso cui si muove. — Che se poi il termine verso cui si muove la causa efficiente fosse anch'esso mobile, bisognerebbe cercare un altro fine al di là, e così di fine in fine o si anderebbe all'infinito, ovvero si dovrebbe la serie arrestare ad un fine immobile. Il processo all'infinito da Aristotile è provato impossibile, dunque ei ne conchiude la necessità di una causa finale immobile.

Aristotile nel confutare Platone sulla natura

del bene è mosso dai principj medesimi del suo maestro. Platone in vero aveva detto che le cose si riducevano alle idee; che mentre le prime erano mutabili e perciò continuamente mobili o in un flusso perenne, com' egli diceva; le seconde per l' opposto erano sempre le stesse, immutabili ed eterne, vale a dire immobili, perchè ogni mutazione si deve fare per moto. Inoltre Platone aveva fatto d' Iddio l' *idea delle idee*, vale a dire l' immobile per eccellenza, perciò Aristotile negando a Dio l' efficienza delle cose, non fece altro che applicare il principio dell' immobilità dell' idea di Platone. Imperocchè se Iddio è l' *idea delle idee*, ed ogni idea per sua natura è immobile; chi non vede che Dio deve essere immobile? Ora Iddio o il Bene è il fine delle cose, dunque il fine deve essere immobile. Ad essere immobile si richiede la privazione di ogni mutazione, di ogni passaggio da uno stato ad un altro. Ma per operare bisogna passare dalla potenza all' atto; dunque Iddio se è fine delle cose, non può operare: ecco il processo platonico. Aristotile congruentemente a questa dottrina sul bene pose una causa efficiente, d' onde si propaga ogni moto nel mondo, differente da Dio, e la chiamò il primo mobile, oppure il motore mobile. Egli ammise il motore immobile, cioè Iddio verso il quale tutte le cose erano attratte senza ch' ei si movesse, arrecando la similitudine del ferro che tende verso la calamita senza che questa si movesse verso di lui. Inoltre ammise un motore mobile, cioè il primo cielo, che sarebbe come il Dio cosmico, il quale mosso da

Dio, causa finale nel modo che abbiamo detto, muove le altre cose, anche come causa efficiente. Finalmente chiamò tutte le altre cose del mondo *cose mosse*, perchè tutte appetiscono un fine posto fuora di esse: la qual cosa le spinge a moversi eternamente; essendo, secondo Aristotile, il mondo eterno.

L'analisi fatta fin qui da Platone e da Aristotile della natura del fine non è perfettamente compiuta, se non si mostra ciò che vi è di manchevole nell'opinione dell'uno e dell'altro filosofo. E noi proseguiremo questa analisi, perchè l'idea di fine è l'oggetto della volontà.

Fine si dice relativamente a principio; perchè questi due concetti, di fine e principio, sono talmente legati insieme che l'uno non può stare senza dell'altro. Il vincolo nel quale si stringono insieme questi due estremi è il mezzo. — Ora quale è il vero mezzo, che media le cose? È il pensiero. Dunque nel pensiero coincidono il fine ed il principio. E se il principio ed il fine coincidono nel mezzo, ciò vuol dire che hanno una natura comune; onde non potremmo accettare la separazione aristotelica di principio e di fine; ma neppure potremmo accogliere la dottrina platonica che fa del fine la medesima cosa della semplice efficienza, perchè il fine è qualche cosa di più della pura causalità o pura efficienza.

Infatti il pensiero è il vero mezzo; ma esso può considerarsi in due modi, o come speculativo o come pratico. Come speculativo è il mezzo logico,

ossia il mezzo termine del sillogismo. Come pratico è il mezzo morale, cioè l'azione in quanto passa dal principio al fine. Mediante il mezzo logico si compie lo spirito come speculativo; mediante il mezzo morale si compie lo spirito come pratico. Il principio il mezzo ed il fine rispetto alla volontà si trovano dunque collegati nello stesso modo, come il termine maggiore, il termine medio ed il termine minore si trovano legati nel sillogismo. Ora che cosa si fa col sillogismo? Si pone l'individuo, come sintesi del generale e del particolare, che si trovavano prima divisi nel giudizio. — Il giudizio pone come separato il particolare dal generale, e li mostra come uniti soltanto sotto la forma di essere. Il sillogismo nega la separazione del giudizio, mostra l'identità del generale col particolare nell'individuo, pone sotto la forma di pensiero ciò che il giudizio esprimeva sotto la forma di essere; in una parola media l'immediatezza del giudizio. Il medesimo processo fa lo spirito pratico tra principio, mezzo e fine. Nell'azione s'immedesimano il principio ed il fine; vale a dire il generale ed il particolare si uniscono nell'individualità dell'azione. Il generale è il fine, il particolare è rappresentato dal principio ossia dalla volontà: il mezzo che lega l'uno e l'altro è rappresentato anche qui dal pensiero come azione morale, mentre nel processo speculativo il pensiero è rappresentato dal mezzo logico.[1] Il pensiero deve necessariamente avere que-

[1] « La relazione teleologica è un raziocinio che lega il subbiet-

sti due processi pei quali si costruiscono il mondo reale da una parte ed il mondo morale dall' altra. Imperocchè il vero mezzo, come dice Platone, nel Timeo, è quello che media sè stesso e le altre cose.[1]

Sicchè il pensiero in quanto media le altre cose è mezzo speculativo; in quanto media se stesso, ossia ritorna a sè, è mezzo morale.

Senza il ritorno dello spirito sopra sè stesso la finalità è distrutta, e con essa la moralità e la libertà; la qual cosa a parer nostro manca nel sistema di Spinoza. Egli difatti avendo posta la sola azione divina, e la sola scienza divina, fece bene di negare la finalità, perchè questa suppone necessariamente due termini, e due processi inversi. Coll' uno si manifesta l' azione divina necessaria e senza finalità; coll' altro si manifesta l' azione umana con cui lo spirito propone a sè stesso come fine l' idea assoluta o Dio. — Senza questo processo di rifare l' azione divina e di ripensare la scienza divina non ci può essere nè moralità nè scienza.

Il fine non è tale perchè esso si faccia tale, ma perchè un altro lo fa tale.

Spinoza a parer nostro ha fatto l' opposto di Aristotile. Imperocchè se Aristotile ammise un fine che non era principio, Spinoza ammise un princi-

tivo scopo e l' esterne obbiettività con un mezzo termine, ch' è l' unità di ambi, quale attività ordinata allo scopo, ed obbiettività sottoposta immediatamente allo scopo, qual mezzo. » Hegel, *Logica*, pag. 301. Trad. Novelli.

[1] « Il più bello legame è quello che unifica ad alto segno sè e le cose che lega. » Platone nel *Timeo*.

pio che non era fine; e l' uno e l' altro sbagliò per non aver posto mente alla vera natura del mezzo, che non è tale se non media sè stesso e le altre cose. — Aristotile disse: il fine deve essere immobile, dunque non può essere principio. Spinosa disse: il principio deve essere causa efficiente, dunque non può essere fine. La difficoltà dell' uno e dell' altro è giusta, ma essa può risolversi coll' offerire intero il processo che entrambi hanno dimezzato.

Il primo deve essere efficiente, ed ha ragione Spinoza: l' ultimo deve essere fatto, ed ha ragione Aristotile. Ma se il processo del fare è seguito dall' altro del rifare, allora il primo sarà efficiente e rifatto; perciocchè quello, che era primo nel processo del fare, diventa ultimo nel processo del rifare. Ed in tal modo il primo sarà veramente primo, perchè diventerà anche l' ultimo; e la natura del vero fine, come notammo da prima, non può scompagnarsi da quella del principio. La qual cosa fu avvedutamente avvertita dal Vico, ove dice: « Essere questa la natura dei principj, che da essi *primi* incomincino, ed in essi *ultimi* le cose vadano a terminare. »[1]

Ma tra il principio ed il fine il legame o il mezzo ne apparisce ad un tempo come libero e come necessario. — Da questa sintesi della libertà e della necessità nasce la moralità dell' azione. Difatto in quanto lo scopo è posto da noi, esso ne apparisce come liberamente voluto; ma in quanto poi la no-

[1] Vico, *Scienza Nuova.*

zione dello scopo, ch'è in noi, è in fondo identica coll' oggetto posto fuori di noi, la realizzazione di essa ne apparisce come necessaria, e produce in noi ciò che si dice il dovere o la necessità, in quanto apparisce nel secondo processo, ch' è quello del rifare. — L' accordo del dovere e della libertà fa che l' azione si possa dire morale.

Noi abbiamo detto antecedentemente che l'uomo è l' universo *contratto*, onde egli realizzando la nozione di sè stesso cospira a realizzare quella di tutto l' universo. — La nozione di sè stesso ha in sè un contenuto molto complesso, del quale se l' uomo ne realizzasse una parte soltanto, egli si metterebbe in disarmonia col tutto. Affinchè l' uomo dunque fosse realmente morale, deve realizzare tutto il contenuto della sua nozione. Onde la sua nozione medesima considerata come scopo continuo della sua vita è la sua legge morale. — Una legge, che non fosse l' essenza medesima dell' uomo, ovvero che ne contenesse soltanto una parte, sarebbe tirannica ed immorale. Questo difetto hanno tutte quelle leggi, che si sono smaltite per morali e che hanno dimezzato la natura umana comandando l' annullamento di una parte di essa. — Tutto ciò che entra nella nozione di uomo deve *essere ugualmente realizzato;* e finchè l' uomo non avrà compresa questa verità, egli non potrà mai compire la sua missione sulla terra. Questa sarà veramente quell' epoca che meriterà il nome di epoca umana presentita dal Vico, nella quale, secondo la sua frase, *tutta la ragione umana sarà spiegata.*

Questa è la meta salda che la nostra operosità cerca di raggiugnere, ma nel diverso modo di conquistarla a noi rimane la scelta dei mezzi, ch'è ciò che si dice libero arbitrio. Ogni cosa finita avendo infatti in sè la sua negazione, noi possiamo risguardarla dal lato positivo e dal negativo, e su questo potere si fonda il libero arbitrio, che dal Rosmini perciò era chiamato *libertà bilaterale.*

Spinoza avendo negato ogni finalità della natura, e derise come pure finzioni degli uomini le cause finali, fu condotto altresì a negare la scelta dei mezzi, e perciò la libertà dell'arbitrio. La teorica con cui Spinoza nega la libertà è intimamente legata col resto del suo sistema, e perciò vale bene il pregio di essere esposta.

Ogni cosa particolare essendo un modo finito della sostanza infinita, esiste nell'infinito pensiero come un'idea particolare. Ogni idea ha con sè inchiusa necessariamente la propria affermazione; sicchè essa per propria natura ha in sè uno sforzo pel quale è portata a perseverare indefinitamente nell'essere. Questo sforzo considerato come essenza dell'anima umana, e come indirizzato esclusivamente a lei, viene chiamato da Spinoza volontà. In quanto è considerato come tendente a considerare l'anima ed il corpo insieme è chiamato appetito. L'appetito è dunque l'essenza di tutto l'uomo e quando è accompagnato dalla coscienza di sè medesimo si dice desiderio.

Dalle quali cose risulta, che la volontà egualmente che l'appetito e il desiderio sono tutti fatali

nell'istesso modo ch'è fatale l'intendimento. Imperocchè se l'oggetto dell'intendimento è l'idea, e l'oggetto della volontà e dell'appetito è l'affermazione di essa idea; e se l'affermazione è inchiusa nell'idea ed è necessaria quanto l'idea medesima; chi non vede che di necessità se ne ricava l'assomiglianza di queste due facoltà e la necessaria loro operazione? Appoggiato sopra questi principj Spinoza non si fa sgomentare dalla coscienza ch'ei dice volgare, e nega risolutamente la libertà dell'arbitrio, dichiarandola un'illusione prodotta dall'ignoranza delle cause esteriori che determinano a nostra insaputa la nostra attività. « Una pietra, ei dice, sommessa all'impulso d'una causa esteriore ne riceve una certa quantità di moto, in virtù della quale essa continua a muoversi, pur quando la causa motrice ha cessato di agire. Questa persistenza nel moto è forzata; essa non è necessaria, perciocchè essa deve essere definita per l'impulso della causa esteriore. Ciò ch'io dico di una pietra si può applicare ad ogni cosa particolare, quali che sieno la complessità della sua natura e la varietà delle sue funzioni; per questa ragione generale che ogni cosa qualsiasi è determinata per qualche causa esteriore ad esistere e ad agire secondo una certa legge. Concepite ora, io ven prego, che questa pietra intanto che continua a muoversi sia capace di pensare e di sapere che essa si sforza, per quanto può, di continuare a muoversi. Egli è chiaro, che avendo così coscienza del suo sforzo e non essendo in nessun modo indifferente al moto, essa si cre-

derà perfettamente libera, e sarà convinta che non vi ha altra causa che la sua volontà propria, la quale la facesse perseverare nel movimento. Ecco questa libertà umana di cui tutti gli uomini sono così orgogliosi. Al fondo, essa consiste in ciò che eglino conoscono il loro appetito per la coscienza, e non conoscono punto le cause esteriori che li determinano. »[1]

La dottrina di Spinoza sul libero arbitrio è connessa con quanto abbiamo detto disopra sulla natura del fine, perciò ivi si deve trovare la ragione di combatterla. Noi non imiteremo certamente coloro i quali rispondono agli argomenti di Spinoza con un sogghigno, e si rifugiano per tutta prova al testimonio della coscienza, perchè siamo sicuri che la certezza immediata non ha nulla che fare colla cognizione scientifica, la quale ultima si appoggia sulla ragione e non sulla coscienza subbiettiva.

[1] Spinoza, lettera XXIX.

CONCLUSIONE.

—

Riducendo a sommi capi tutto quello che fin quì abbiamo discorso in questo breve trattato di psicologia, diciamo: aver considerata la vita come la manifestazione della idealità nel mondo, e come principio di essa nelle esistenze particolari, l'anima: esserci fermati a risguardare la natura dell'anima, e la sua essenza esserci sembrata consistere nella idealità; ma in quanto essa è legata col corpo farsi poi capace di uno sviluppo graduato il quale si fà per lo sviluppo delle sue operazioni, di mano in mano progressive. Onde la sensibilità è stata da noi considerata come la facoltà che coglie il particolare; la fantasia come la facoltà colla quale si apparecchia il passaggio dello spirito all'universale puro per mezzo della imagine. Coll'intelletto finalmente abbiamo veduto che lo spirito apprende l'universale.

Alle facoltà recettive corrispondono le attive, che sono l'istinto e la volontà. L'istinto è la tendenza che fa riunire lo spirito come particolare all'universo o al Tutto. La volontà è la facoltà con

cui lo spirito realizza sè stesso come un tutto, congruentemente alla sua nozione.

Nel trattare la natura delle facoltà noi abbiamo cercato di riunire le due maniere, di distribuirle, l'obbiettiva cioè e la subbiettiva; parlando prima degli oggetti di esse, e poi dello sviluppo corrispondente del soggetto.

SAGGIO DI LOGICA.

INTRODUZIONE.

I.

Nel saggio antecedente abbiamo esaminato le diverse facoltà, dalle quali si origina il pensiero. Questo studio ci serve a poter meglio intraprendere la ricerca del pensiero considerato in sè stesso. La scienza la quale esamina il pensiero in sè, vale a dire indipendentemente dal soggetto in cui si può trovare, si chiama Logica.

Alcuni hanno circoscritto l' oggetto della logica nello studio del sillogismo, senza darsi nessuna cura nè delle proposizioni, nè dei termini di queste proposizioni. Ciò ha portato una cognizione inesatta e dimezzata del pensiero, il quale non si può studiare bene in una forma, se non si studia ancora in tutte le altre forme delle quali è capace. Imperciocchè le forme del pensiero sono di tal natura che l' una non può stare senza dell' altra, e

tutte si chiamano scambievolmente per intrinseca necessità. Noi adunque tratteremo nella logica la natura dei termini, delle proposizioni, del sillogismo.

Ma i termini logici essendo le idee, sorge spontanea la domanda, in qual modo noi tratteremo di esse. Una ricerca sul valore assoluto e metafisico delle idee pare a prima vista assai aliena dalla logica. Dall' altra parte bisogna che in qualche modo si trattasse delle idee perchè altrimenti sarebbe impossibile la conoscenza del sillogismo, del quale le idee sono i termini primi. Noi perciò terremo una via di mezzo, ed accenneremo in questa introduzione il valore assoluto delle idee, e parleremo poi nel corso della logica delle idee in quanto servono alle proposizioni e al sillogismo.

Quelli i quali considerano la logica come una scienza puramente formale, riducono il trattato dei termini ossia della nozione logica eguale alla natura di un numero, dove non si può distinguere altro che l' Unità e la Moltiplicità. Così il Bonghi definisce il concetto per un' unità contenente in sè una pluralità.[1] Il principio da cui partono costoro è, che l' idea priva di ogni contenuto, come si deve considerare nella logica, si risolve in una unità astratta che contiene una moltiplicità egualmente astratta. Ora ognun vede che l' idea a questa condizione perde dell' intutto della sua natura, e si confonde col numero, come la logica si converte nell' aritmetica. Noi dimandiamo: è possibile questa conversione? E per rispondere a questa do-

[1] Bonghi, *Sunto delle lezioni di Logica*, pag. 10.

manda verremo investigando quale sia la natura dell' idea considerata assolutamente, e come sia stata considerata nelle principali scuole filosofiche. Questa ricerca preliminare ci metterà al caso di giudicare come si debba studiare la nozione logica, e quali modificazioni si debbono portare alla logica formale.

II.

Abbiamo osservato nello esporre lo svolgimento del nostro spirito, che egli serba una gradazione progressiva nel corso de' suoi atti. Primieramente egli apprende le cose sensibili nella loro particolarità e nello stato d' isolamento. Dipoi comincia a scioglierle da questa particolarità, e comincia ad accomunarle insieme. Sicchè dalla percezione sensibile che si versava tutta sul particolare, egli si solleva alla rappresentazione. La rappresentazione esprime la cosa inquanto è diventata imagine nostra, di maniera che noi possiamo servircene, ed applicarla a cose somiglianti. Così nel dire *questo libro,* tutte due queste parole, in quanto sono rappresentative, esprimono una generalità. Il *questo* esprime *ogni questo,* perciò è generale; come *libro* esprime ogni libro. Insomma nella rappresentazione lo spirito sostituisce al contenuto della materia sè stesso — e poichè la materia è la particolarità, per questo la rappresentazione che se ne libera diviene il generale.

La rappresentazione accomuna particolari sotto

una forma riflessa e generale; ma però essa rimane ancora isolata, perchè da sè sola non può congiungersi colle altre rappresentazioni. — Quando dunque l' intelletto mette in comunicazione le rappresentazioni tra di loro per mezzo della copula *è*, esso fa un passo più avanti verso la unione perfetta; ma non si può dire però che ancora si sia compita del tutto. Due rappresentazioni, sebbene unite per mezzo della copula *è*, rimangono sempre due, vale a dire rimangono opposte. Questa unione diviene perfetta ed intima, quando i due termini si unificano perfettamente e diventano uno. Questa unità finale è la nozione o l' idea.

Se noi vogliamo ridurre tutte le opposizioni possibili ad una opposizione massima la quale le comprendesse tutte, noi troveremmo questi due termini, cioè essere e pensiero. L' essere è opposto al pensiero come il pensiero è opposto all' essere. Onde la prima opposizione si può ridurre a quella dell' essere e del non-essere, chiamando non-essere il pensiero. Da che proviene questa opposizione? Dall' aver considerato questi due termini astrattamente, vale a dire come separati uno dall'altro. La loro vera unità deve comprendere tutti e due questi termini, perchè veramente separati non potrebbero stare. L' essere è tale perchè è pensato; ed il pensiero è tale perchè pensa l' essere, dunque la verità non consiste nè nel solo pensiero nè nel solo essere, ma nel pensiero dell' essere tutt' insieme. La unità dell' essere e del pensiero è appunto quella che si dice nozione o idea.

Parlando noi dell' idea logica, crediamo sufficente fermarci nello esame diligente di questa prima nozione, la quale contiene tutte le nozioni determinate che per la legge dialettica da lei si derivano. Noi dunque parleremo della nozione pura, non già di quelle nozioni che hanno un contenuto particolare, e che si possono chiamare piuttosto momenti di questa prima nozione.

La nozione contiene una triplicità, tanto se si considera la nozione pura ed in sè, quanto se si considera determinata ulteriormente. Questa triplicità si compone di tre momenti, che si potrebbero dire posizione, opposizione e conciliazione. Riguardo all' idea prima questi tre momenti sono: *l' Essere, il Non-essere ed il Divenire.*

L' essere è assolutamente il primo perchè non si può concepire nessuna cosa altrimenti che pensandola come essere; non le cose naturali, non le cose dello spirito, e neppure il pensiero stesso. Difatti se il pensiero vuole pensare se stesso, si pensa come essere; sicchè si può fare astrazione da tutte le determinazioni non già dall' essere, perchè senza l' essere nessun pensiero e nessuna astrazione sarebbe più possibile. Perciò Hegel dice che l' essere puro è il primo, e che tutti quelli che partono da qualche altro principio, non lo fanno, se non perchè lo considerano come l' essere puro. [1]

Posto come primo l' essere, ed esaminandolo con attenzione, si scorge che esso non sarebbe possibile senza il pensiero. Imperocchè per liberarlo

[1] Hegel, *Logica,* § 85.

da tutte le determinazioni noi dobbiamo avere fatto uso dell' astrazione. L' essere astratto, com' è appunto l' essere puro da cui siamo partiti, suppone dunque l' astrazione ossia il non-essere. — Chiamando l' astrazione non-essere non si vuol dire che l' astrazione non sia, perchè questo sarebbe un assurdo. Ma si vuol significare che l' astrazione non è l' essere ossia che è la distinzione dall' essere. Onde se non ci fosse l' essere non avrebbe luogo il non-essere. Ma come abbiamo veduto poco innanzi, neppure l'essere sarebbe stato possibile senza l'astrazione; dunque questi due termini si chiamano l' uno coll' altro, di modo che la loro necessità è reciproca. Sebbene però questi due termini avessero questa intima connessione, nulladimeno quello che deve andare innanzi è sempre l' essere, perchè anche il pensiero messo come primo si dovrebbe considerare come essere, non essendoci più avanti di lui un altro termine, per rispetto al quale si dovrebbe chiamare non-essere. La distinzione non può nascere dunque che in seno dell' essere, esprimendo essa quasi una certa opposizione la quale suppone una posizione antecedente. Bisogna avvertire però, che questa priorità dell' essere sopra il non-essere è solamente logica, e non già cronologica. E questa osservazione vogliamo che sia ricordata sempre in tutte le congiunzioni, e le precedenze che avranno luogo nel corso della logica, le quali si devono intendere come fuori dello spazio e del tempo.

Il Professore Vera spiega il valore dell' essere e del non-essere in una nota che appone alla lo-

gica di Hegel in questo modo: « L'essere puro, egli dice, è l'astrazione pura, cioè a dire l'essere che non è che l'essere, di cui non si può affermare niente, nemmeno che *è;* perchè quest' affermazione suppone allato dell' essere almeno il pensiero dell' essere, sia che l' essere si affermi da sè stesso, sia che venga affermato da un altro che lui. Egli è dunque l' essere assolutamente indeterminato. Ma l' essere assolutamente indeterminato è l' essere ed altra cosa che l' essere; è l' essere e ciò che non è l'essere, è, in una parola l' essere e la sua negazione, il non-essere. »[1] Secondo il Prof. Vera adunque ciò che fa il passaggio dall' essere al non-essere e che costituisce la loro identità, è l' assoluta indeterminatezza dell' essere, la quale fa sì, che di lui si possa dire con eguale diritto tanto che è, quanto che non è.

Il Prof. Spaventa spiega questo passaggio in una maniera che a noi sembra molto sodisfacente per la ragione che diremo dopo averla esposta colle parole medesime dell' illustre Professore. « L' essere, l' essere logico, vuol dire distinto e non opposto al pensare. Se è opposto, non è l'essere, l'essere logico. »

(Rosmini e Gioberti fanno consistere appunto in ciò — nell' essere non opposto ma distinto solamente dal pensare, — l' essere logico, *l' essere ideale;* cioè l' essere; giacchè l' essere *ut sic* non è altro che *ideale;* è essenzialmente ideale.)

Ora questa distinzione — che in quanto non opposizione o separazione è identità nella differen-

[1] Vera, nota al § 87 della *Logica di Hegel.*

za, unità nella distinzione — è lo stesso pensare, l'atto, la funzione del pensare. In quanto tale distinzione, io come pensiero posso fare astrazione da me come pensare, come semplice atto, funzione del pensare, è *fissare* il pensato semplicemente. Il pensato, così, è l'essere, il pensabile, il primo pensabile. Dall'essere all'opposto io non posso fare astrazione, perchè togliendo l'essere io non penso più; giacchè pensare è pensare l'essere.

Fissando l'essere io non *mi distinguo* come pensiero dall'essere; io *mi estinguo* come pensiero nell'essere; io *sono l'essere.*

Ora questo *estinguersi* del pensare nell'essere, è la contradizione dell'essere. E questa contradizione è la prima scintilla della dialettica.

L'essere si contradice, perchè questo estinguersi del pensare nell'essere — e solo così è possibile l'essere — è un non estinguersi: è distinguersi, è vivere. Pensare di non pensare, fare astrazione dal pensare — cioè fissar l'essere — è pensare; è astrazione cioè pensare. L'essere è *l'astratto,* assoluto astratto. Per avere l'astratto, solo l'astratto, io fo astrazione dall'astrazione, cioè sono *astrazione,* assoluta astrazione. Prima io era l'assoluto *astratto;* ora sono l'assoluta astrazione, e non già il semplice assoluto astratto.

Così l'essere, l'essere logico (astratto) *nega* sè stesso.

Prima io era l'essere; ora dunqne io sono il *non-essere:* sono *l'essere* che è il *non-essere.*

(Si noti: *Non-essere* non vuol dire l'annulla-

mento dell' essere, proprio il *niente;* ma la negazione dialettica dell' essere, l' inveramento dell' essere, più che il semplice essere (non l' essere che si annulla, ma che s' invera.) È il pensare che dice : io *non* sono semplicemente l' essere, ma più che l'essere ; non sono solo l' astratto questo *caput mortuum*, ma l' astrazione : l' atto dell' astrarre). » [1]

Nella ragione del passaggio dall' essere al non-essere assegnata dal Vera, tutto si fondava sulla indeterminatezza dell' essere, la quale accompagnando ancora il non-essere, non appariva la vera distinzione che deve correre fra questi due termini. — All'incontro nella esposizione del Prof. Spaventa si vede chiaramente che nell' essere è il pensiero che si annulla in lui, mentre nel non-essere è l'essere che si annulla nel pensiero. *Io sono e penso.* Ora posso fare astrazione dal pensare, e dire soltanto *io sono :* posso fare astrazione dall' essere, e dire solamente *io penso.* Nel primo caso ho annullato il pensiero, nel secondo caso ho annullato l' essere : nel primo caso ho l' essere, nel secondo ho il non-essere. Considerando attentamente, nel dire *io sono*, penso, come nel dire *io penso,* sono, perchè questi due termini sono distinti e non opposti. La loro verità non sta in ciascuno di loro separatamente, ma nella loro unità. Questa unità è il divenire, che è insieme essere e pensare, o in altri termini, essere che è non-essere ; nascere che è perire, e viceversa.

[1] *Le prime categorie della Logica di Hegel*, per B. Spaventa, pag. 12 e 13.

In tal guisa non solo si vede la ragione del passaggio dall' essere al non–essere, ma si vede ancora la necessità di questo passaggio, e la necessità del risultato dove mettono capo i due termini distinti. Imperocchè l' essere non si potrebbe avere se non mediante il pensiero, il quale lo fissa annullando tutte le determinazioni. Ma il pensiero stesso può fare astrazione dall' essere, ed annullare ciò che prima aveva fissato; e così si ha il solo non-essere. Ma può egli annullare se stesso? no: perchè per annullarsi, bisogna pensare; onde il pensiero è quel termine supremo dove l' annullamento non è più possibile. Infatti per dire *io non penso* bisogna pensare; quindi il pensiero anche estinguendosi si distingue. Questo estinguersi che è distinguersi è il divenire.

La necessità che spinge un termine a passare nell' altro, che è la sua negazione, si dice legge dialettica. Hegel chiama momento dialettico questo secondo termine nel quale si trova la negazione del primo. Questa negazione però non è se non un mezzo, pel quale si passa ad una riaffermazione del primo termine. E come la negazione non annulla il primo termine, ma lo determina; così la riaffermazione non ripete semplicemente il primo termine, ma lo concretizza, vale a dire lo considera come uscito dalla sua immediatezza, passato fuori di sè, e tornato in sè. Tutto questo processo, che si opera per mezzo della dialettica, si chiama mediazione.

Il primo termine si dice immediato prima di passare nel secondo, cioè prima di negarsi; e si

dice mediato dopo di essersi negato, e di essere ritornato in sè. L'immediato ed il mediato non differiscono perciò se non di sviluppo, perchè mentre il primo è inviluppato, il secondo è sviluppato. E lo sviluppo non deve già venire dal di fuori, ma deve essere un portato intrinseco del termine stesso che si sviluppa. Passando fuori di sè, il primo termine resta non di meno identico a sè, in guisa che il di dentro e il di fuori sono tutt'uno. Per tale cagione nel risultato i due termini si possono trovare conciliati in un unico termine — Che se fossero stati soltanto opposti e non identici la conciliazione finale non sarebbe stata possibile.

Essendo tale la struttura di ogni processo e di ogni mediazione, si vede chiaramente perchè la legge che unisce i due termini primitivi dell'essere e del non-essere nell'unità del divenire, sia la medesima che regoli ogni processo successivo. Anzi non solo questo ritmo si ripete in tutto il seguito della scienza per quello che ne concerne la forma; ma è esso stesso col suo contenuto che si riproduce fino all'ultimo risultato scientifico. In vero se la scienza consiste in una sistematica connessione di parti, dovendo ella partire da un principio supremo, si avrà una serie disposta in modo che il risultato della prima mediazione si considera come termine immediato della seconda. Sicchè tutto il primo processo trovandosi concentrato in questo risultato, tutto quanto passerà nel secondo processo, e così di seguito.

Per tal modo la logica, la quale sviluppa la teo-

rica della nozione in sè, raccoglie non solo la ragione formale di tutta la scienza, ma il contenuto primordiale e quasi l'orditura di lei. E coloro i quali l'hanno accusata d'inutilità non si sono accorti che senza di essa non si potrebbe dare scienza nessuna.

Ma la logica essendo la scienza della nozione considerata in sè stessa, crediamo utile di mostrare come siasi storicamente formata nella scienza filosofica. Dopo di avere brevemente accennata la teoria della nozione, il mostrare lo sviluppo storico servirà ad illustrare quanto abbiamo di sopra detto.

III.

Dalle cose esposte fin ora riluce che l'idea sia essenzialmente triplicità, ma non essendosi conosciuta sempre come tale è stato causa che le dottrine precedenti sulle idee sieno incomplete. Si può affermare che questa teoria si trova in frammenti nella filosofia antica, perchè ciascun filosofo ne ha quasi trattato un elemento, ma non l'ha colta nella sua integrità.

Hegel osserva che gli Eleatici si fermarono al primo momento dell'idea, cioè all'essere puro. Questo elemento, come abbiamo veduto, è essenziale all'idea, ma non è esso solo che ne costituisce la completa natura. Coll'essere solo ed indeterminato, non si può affermare niente, e Platone mise in chiaro questa impossibilità nel celebre dialogo del

Sofista. Il filosofo ateniense fa a questo proposito un' osservazione molto semplice ma molto profonda. Quando si pensa all' essere, o quando si nomina l' essere, già si esce dalla immobilità e dall' unità dell' essere puro, perchè si ha da una parte l' essere pensato e dall' altra il pensiero; da una parte la cosa nominata e dall' altra il nome. Ora Parmenide non concedendo che l' essere puro, doveva confessare necessariamente che esso non poteva essere nè pensato nè nominato.

L' errore di Parmenide sta dunque non già nell' avere ammesso l' essere, ma nello averlo ammesso solo, nello averlo fatto immobile, nell' aver negato, in una parola, ogni distinzione.

Platone che pose in tanta evidenza lo sbaglio di Parmenide, si accinse pure a mettervi riparo. Egli stabilì contro Parmenide, che accanto all' essere bisogna ammettere ancora il non-essere, perchè siccome senza l' essere non si può pensare nessuna cosa, così parimenti non si può pensare senza il non-essere. Ogni idea, secondo Platone, ha dell' essere e del non-essere: dell' essere in quanto è; del non-essere in quanto non è le altre, vale a dire, in quanto differisce da esse. Platone adunque ha il merito di avere stabilito come necessaria la differenza nell' essere. Ed è da notare ancora come molto importante la derivazione di questa differenza, la quale sta nel pensiero. Imperciocchè la ragione per la quale Platone ammise la differenza contro di Parmenide, è la necessità di essa per pensare l' essere. Questo pensiero, che si contrappone all' essere,

si distingue da lui, è non-essere, vale a dire è essenzialmente differente.

Se Platone, invece di considerare il non-essere come posto soltanto accanto all' essere, lo avesse considerato ancora come identico coll' essere, avrebbe conosciuto intera la natura dell' uno e dell' altro termine, e li avrebbe fatti passare l' uno nell' altro. Ma egli considerò l' essere di Parmenide come un' essenza, e non già come il prodotto dell' astrazione. Che se l' avesse considerato come tale, allora nell' essere astratto avrebbe trovato come implicito il pensiero, e così nell' essere medesimo avrebbe scorto rinchiuso e contenuto il non-essere. Egli in questo modo avrebbe veduto l' unità di questi due termini, e sarebbe arrivato al punto di scuoprire la vera natura del divenire, al quale non pare che sia pervenuto mai.

Il divenire nella filosofia greca fu messo in veduta da Eraclito. Ma questo filosofo essendo venuto assai prima di Platone, naturalmente non potè considerare il divenire come unità dell' essere e del non-essere. Perciò lo pose come principio immediato, cioè non come risultato dell' essere e del non-essere, siccome doveva essere considerato. Nel sistema di Eraclito l' essere manca totalmente, ed in sua vece v' è il solo divenire; e per conseguenza si manca di risultato positivo. Onde a proposito del divenire di Eraclito stimo opportuno citare un' osservazione di un recente lavoro sulla filosofia greca.

« Posto il divenire solo, e divenendo tutte cose, diverrà anche il divenire medesimo, e muterà di

natura, e non si potrà chiamare più divenire. »[1]

Così nella filosofia greca noi troviamo sparsi i tre elementi, dei quali si compone l'integrità della nozione; ma non li troviamo riuniti, perchè non sono stati esaminati in tutta la loro estensione. L'essere di Parmenide mancando di differenza, non è il vero essere; sebbene essendo stato prodotto dall'astrazione, dovrebbe essere tale. Il non-essere aggiunto da Platone, trovandosi accanto all'essere e non già dentro l'essere, non è il vero non-essere; finalmente il divenire di Eraclito, non essendo stato preceduto dall'essere, non è il vero divenire; e difatti non ha nessun risultato positivo che si possa dire divenuto.

Eraclito considerò lo scorrimento delle cose come la loro essenza medesima, come la loro intrinseca necessità. Secondo lui le cose non si muovano per arrivare ad un risultato, ma si muovono per muoversi; onde il movimento e la mutazione sono principii e fini a sè stessi, e l'essere non entra per niente in questa continua vicissitudine.[2]

La legge, secondo la quale si sviluppa la nozione, e passa da un termine all'altro con un movimento immanente, si chiama, come abbiamo detto, legge dialettica.

Platone fu il primo a trattare di questa legge, ed egli si può ragionevolmente considerare come

[1] *Saggio sulla Filosofia greca* del prof. Fiorentino, pag. 54.

[2] Chi voglia meglio addentrarsi nel principio di Eraclito, vegga l'Introduzione al *Saggio di Filosofia greca* del prof. Fiorentino, pag. 10 e segg.

l' inventore della dialettica. Ma però egli non compì tutti tre i momenti di questo processo, che si richieggono allo svolgimento perfetto della nozione, e che corrispondono alla triplicità di lei. Platone si arrestò al secondo momento, a quello cioè che indica l' opposizione o la differenza dei due primi termini senza però conciliarli veramente. Egli tenta la conciliazione, ma non si può dire che sia riescito completamente. — A me sembra che la ragione che lo fa arrestare al secondo momento, consista nell' avere egli considerato il non-essere come opposto all' essere, senza avere soggiunto che, sebbene opposto, egli è ancora identico coll' essere, e contenuto dentro di lui. Più sopra abbiamo notato che nel confutare Parmenide, Platone concluse doversi ammettere tanto l' essere, quanto il non-essere. Ora per fondare la vera dialettica, non era necessario ancora di conchiudere che bisognava ammettere l' unità dell' essere e del non-essere? Platone non tirò questa ultima conclusione, e si contentò di osservare che l' essere ed il non-essere si trovano entrambi in tutte le idee.

Nella filosofia greca adunque noi troviamo abbozzata la vera dottrina della idea e della dialettica, che costituiscono il pregio della filosofia moderna. Ma come è proprio di tutte le nuove scoperte, queste dottrine non ebbero in Grecia l' ultima mano. — Aristotile stesso, il quale usufruttuò tutta la filosofia greca precedente, non aggiunse nulla alla dialettica platonica, essendosi limitato a considerare soltanto il risultato nella sostanza sensibile che fu

il punto di partenza della sua Metafisica. Noi avremo occasione di accennare a questa dottrina, quando tratteremo della scoperta del sillogismo.

Il medio-evo fu in filosofia la ripetizione di Platone o di Aristotile rimodernati secondo le credenze cristiane. I due rappresentanti più celebri di questa filosofia furono sant' Agostino e san Tommaso: il primo platonico, il secondo aristotelico. Da Platone però essi non presero se non l' esistenza delle idee in Dio; la quale opinione si deve molto dubitare se sia la vera platonica. Ammessa così l' esistenza delle idee in Dio, non ci era nessun bisogno d' indagare il metodo della loro connessione, e non restava altro che ammettere una visione di queste idee; come di fatto fecero. Questa è la ragione per cui nel medio-evo troviamo sostituita alla dialettica greca la celebre visione ideale. Ed una tale dottrina si trova riprodotta nella filosofia moderna in maniere diverse, ma in fondo sempre la stessa, ora in Francia col Malebranche, ora in Germania con Jacobi, ed ora in Italia con Rosmini e con Gioberti. Questo sistema, quale più quale meno, riduce tutta la scienza ad una pura credenza. Perchè non dandosi scienza senza mediazione, tutti coloro che presentano innanzi alla mente l' oggetto conoscibile siccome immediato, dànno piuttosto un simbolo da credere che una scienza da sviluppare. Onde fin dal medio-evo stesso, Tommaso accortosi di ciò cercò di conciliare il platonismo coll' aristotelismo. Da Platone prese l' esistenza per sè dei tipi ideali in Dio, o piuttosto

che da Platone la tolse da sant' Agostino. Da Aristotile ritenne la formazione delle idee, rispetto allo spirito, dicendo che questo astragga dagli individui i fantasmi ovvero le specie sensibili, e da esse poi astragga infine le specie intelligibili o le idee; onde la dottrina ontologica delle idee dell' Aquinate non corrisponde al processo psicologico, e perciò manca di congruenza. O lo spirito le fa o le vede — ed ammettere tutte due queste dottrine è incompatibile.

La vera dottrina delle idee deve svelarne la natura intima, e far vedere il processo secondo il quale esse si collegano insieme. Quindi dalle cose esposte, benchè brevemente, raccogliamo che la dottrina più compiuta della idea è quella che fa di essa una triplicità, ed una triplicità organica, dove un momento non può stare senza dell' altro, e tutte tre insieme costituiscono l' idea nella sua pienezza e verità.

Dovendo noi trattare dell' idea logica, dobbiamo avvertire che essa è quella prima la quale contiene tutte le altre idee, le quali non sono altro che altrettanti gradi del suo svolgimento. Questa prima idea non contiene altro che sè stessa, e contenendo sè stessa contiene tutto.

Le altre idee hanno ciascuna un contenuto particolare, e ripetono tutte il medesimo organismo della prima idea; e non solo l' organismo, ma contengono ancora le determinazioni essenziali della prima idea. Sicchè ogni idea contiene l' essere, il non-essere e il divenire. — Ma non contiene solo

questi, avendo ancora delle altre determinazioni più particolari.

Imperocchè ogni grado dell' idea accoglie ed inviluppa in sè tutti gli altri gradi precedenti. Ogni risultato di una mediazione precedente diviene immediato, riguardo a processo d' uno sviluppo ulteriore, di modo che il risultato che esso porterà, conterrà il risultato precedente, e di più le due nuove determinazioni che sono state aggiunte da questa successiva mediazione. In questo modo l' ultimo grado dell' idea corrisponderà perfettamente al primo, con questa differenza, che l' ultimo sarà in atto ciò che prima era in potenza. [1] Dal che si vede che se tutta la filosofia esamina tutto l' intero sviluppo dell' idea, la logica è la parte più essenziale,

[1] Per dare un esempio del modo come il risultato di una mediazione passa in termine immediato di una mediazione susseguente, arreco le prime deduzioni della logica di Hegel.

L' essere (*seyn*) essendo astratto contiene in sè l' astrazione, ossia il non-essere (*nicht seyn*). L'essere che passa nel non-essere è il divenire (*werden*). Risultato del divenire è l' unità immediata dell' essere e del non-essere, cioè l' esserci (*da seyn*). L' essere è la determinabilità generale che si spiega nel qualche (*etwas*). Ma il qualche si dice in relazione ad un altro (*anderes*). Il qualche e l'altro sono vicendevolmente ciascuno altro dell'altro (*das anderes des anderen*). L' altro che si riflette sopra dell' altro, ossia sopra di sè stesso, è l' essere per sè (*für sich seyn*).

L' essere per sè considerato immediatamente è l' uno (*Ein*), che contiene in sè il qualche e l' altro. Ma questo uno ponendo sè esclude gli altri, ed escludendoli non li annulla, ma li repelle. Questi uni (*Eins*) repulsi sono i più (*Vieles*). Ma per questo stesso che li repelle li attrae, perchè si mette in relazione con essi. L'attrazione e la ripulsione sono la stessa azione sotto due differenti aspetti. I più che sono attratti dall' uno all' altro dànno l' unità (*Einheit*) ec.

perchè ne dimostra le leggi ed i principii supremi, e perciò contiene la tela fondamentale di tutta la scienza speculativa.

L' idea logica è il pensiero puro cioè è il pensiero che liberatosi da ogni contenuto estraneo si riflette sopra di sè, o in altri termini pensa sè stesso. Con questo non si vuol dire che il pensiero logico sia puramente formale, ossia mancante di qualsivoglia contenuto; ma anzi tutto il contrario, perchè non si può dare un contenuto più universale di quello che sia il pensiero medesimo. I sostenitori della logica formale hanno detto: il pensiero logico non ha nessun contenuto particolare, dunque non ha nessun contenuto. La conclusione legittima invece sarebbe stata, che in mancanza di un contenuto particolare esso fosse fornito di un contenuto universale. La definizione medesima della nozione logica data dal Bonghi, e riferita da noi sul principio di questa introduzione, manifesta che nel concetto ci sia un contenente ed un contenuto. Dicendo infatti, che la nozione è un' unità la quale comprende una moltiplicità, si hanno due elementi, cioè l' unità contenente, e la moltiplicità contenuta. E se questa moltiplicità deve essere esaminata anch' essa per approfondire la natura della nozione, ciò significa che la logica non può fare a meno dal supporre un contenuto. Dunque questa logica non si può chiamare più meramente formale perchè la relazione quantitativa di unità e di moltiplicità vi è posta come relazione di contenente e di contenuto. — La forma come tale, dovrebbe avere ra-

gione di solo contenente, escludendo ogni maniera contenuto. E se col concetto considerato come sola forma non si ha che un solo termine, dal quale non si possono ricavare le relazioni logiche, ciò dimostra che la logica formale è impossibile; o almeno che essa non si esprime esattamente nella sua nomenclatura. Imperocchè se coll' escludere il contenuto, essa vuol dare ad intendere che nelle sue investigazioni non ci debba entrare nessuno oggetto particolare, essa dice bene, e non siamo d' accordo perfettamente con lei. Ma se crede escludere ogni contenuto, anche universale, ella contradice a sè stessa, nello ammettere come fa, una moltiplicità contenuta nell' unità.

Guardiamo ora la questione sotto ad un altro aspetto. In qual modo l' unità può contenere la moltiplicità? a parere mio, in un solo, cioè se la moltiplicità, sebbene apparisce come differente dall' unità, non di meno fosse identica con lei. Se la moltiplicità apparisce come estrinseca e come diversa della unità non ci sarebbe modo di poterla concepire come contenuta nell' unità. La nozione logica adunque, affinchè sia veramente un' unità comprendente la moltiplicità, deve contenere non solo la differenza di questi due termini, ma anche la loro identità. Onde essa non può essere duplicità ma triplicità, senza la quale non può darsi vera comprensione.

Questa triplicità si verifica appunto nel pensiero che pensa sè stesso; perciò questo solo può essere la sola nozione logica. — In vero in quanto

è pensato egli è essere, in quanto pensiero, è non-essere; in quanto pensante è l'identità del primo e del secondo momento; cioè è essere ed è non-essere insieme. — Ora il terzo momento è la vera comprensione, perchè in esso si realizzano gli altri due primi, che senza di lui sarebbero astratti. E veramente, l'unità e la moltiplicità poste dal Bonghi, nella definizione del concetto, rimangono tanto astratte, che si possono senza nessuna pena confondere coi numeri. Stabilita così la natura della nozione siccome principio di tutta la filosofia, veniamo ora a determinare in qual modo sarà da noi considerata in questo Saggio di Logica; —aprendoci così la via all'incominciamento di questa scienza.

La nozione si può considerare nelle sue determinazioni che le rimangono estrinseche, ed in quelle che le sono intrinseche. L'essere, l'essenza, la sostanza, la causa sono tutte nozioni; ma se posso esprimermi così, sono frammenti della nozione, non sono la nozione stessa.

Hegel ne tratta in quella parte della logica, da lui chiamata obbiettiva nella quale esamina la dottrina dell'essere e dell'essenza. Nella logica subbiettiva poi tratta della nozione cioè come avente per contenuto non più una determinazione esterna, ma se stessa. Di questa ci occuperemo anche noi nella logica, studiandoci di sviluppare in modo facile tutto quello che vi è di più importante in questa dottrina.

CAPITOLO PRIMO.

DEL CONCETTO LOGICO.

La nozione subbiettiva o il concetto logico non ha un contenuto esteriore, ma non si può dire che non contenga nulla, perchè contenendo sè stessa ella contiene tutto. Infatti ogni cosa esistendo per la sua nozione, in questo senso si può dire che essa produce tutto; ma noi non ci occupiamo di ciò ch' ella produce, ma del modo, come contiene in sè ciò ch' ella produce.

La nozione è l' universale, ma non l' universale come vuoto ed astratto, ma come capace di determinarsi da sè stesso. Onde quelli i quali considerano la determinazione dell' universale come qualche cosa aggiunta da fuori alla sua natura, non possono riuscire se non ad errori grossolani. Imperocchè la determinazione non è vera determinazione, se non si produce dentro al determinabile. L' universalità della nozione non si deve dunque confondere con la comunanza dei caratteri simili, perchè il loro raccoglimento dai diversi oggetti in

cui si trovano è un'operazione puramente empirica, e non modifica per niente la natura degli oggetti medesimi. Secondo questa dottrina empirica la nozione sarebbe accidentale alle cose e fuori di esse, e si potrebbe facilmente confondere colla sensazione. Difatti quelli, i quali sostengono questa dottrina, partono dal punto di vista, che la nozione sia la sensazione generalizzata, nè si accorgono che questa generalizzazione non sarebbe possibile, se la nozione universale non preesistesse nello spirito. Hegel dà tanta importanza al concetto di universalità, che nella sua manifestazione perfetta fa consistere l'essenza del cristianesimo; imperciocchè a suo avviso, il mondo greco non si elevò fino al vero universale, ma si limitò al comune, il quale in fondo è lo stesso del particolare.

Se l' universale è la determinabilità della nozione, essendo ella intrinsecamente attiva, ne consegue che ella non possa stare senza produrre la propria determinazione. Questa determinazione è appunto il particolare. — Ma se la determinabilità non può stare senza la determinazione, è ugualmente vero che la determinazione non possa stare senza la determinabilità. — Di maniera che nè l'universale è vero universale senza il particolare, nè il particolare merita questo nome, se non si considera in relazione coll' universale. Nè si creda che questa relazione sia accidentale, come di semplice assomiglianza, ovvero come la copia che si riferisce all' originale ; ma al contrario è relazione interna e d' identità. — L' universale è lo stesso del parti-

colare, e viceversa; sicchè l'universale si può chiamare il particolare in quanto determinabile, e viceversa il particolare si può chiamare l'universale, in quanto determinato. Questi due termini si chiamano a vicenda, come l'essere ed il non-essere nel primo svolgimento della nozione astratta. Ma nello stesso modo che l'essere senza il non-essere è un astratto, così parimenti l'universale senza il particolare. — E come l'essere ed il non-essere si uniscono e diventano concreti nel divenire, così l'universale ed il particolare si realizzano nell'individuo.

L'individuo è insieme l'universale ed il particolare; è determinato per sè come il particolare, ed è identico a sè come l'universale. Se il particolare determina l'universale negandolo, l'individuo nega il particolare, perciò riafferma l'universale. Imperciocchè la negazione della negazione è un affermazione. L'individuo adunque è lo stesso che l'universale, ma dopo di avere attraversato la determinazione del particolare, perciò esso costituisce un'unità continente in sè un rapporto negativo col quale escludendo gli altri pone sè stesso.

L'universale potendosi determinare in tutti, viene dal particolare determinato in alcuni. L'individuo poi escludendo gli altri si realizza in uno che contiene l'unità dell'universale dopo sorpassata la negazione del particolare.

La logica antica distingueva nel concetto l'estensione e la comprensione. Chiamava estensione l'allargamento del concetto sopra un numero più o

meno grande di individui in esso compresi. Chiamava poi comprensione il numero dei caratteri o delle determinazioni dal cui insieme risulta il concetto medesimo. Posto ciò, la teoria dei concetti veniva ridotta ad una proporzione matematica, che era espressa così: l' estensione di un concetto è in ragione inversa della sua comprensione; vale a dire: un concetto si estende tanto più, quanto meno caratteri ha, e viceversa. Sicchè l' estensione e la comprensione di un concetto si potevano determinare a priori con leggi proporzionali, senza badare punto nè alla natura del concetto, nè alle qualità de' suoi caratteri. Questa teoria, come ognuno può vedere, è una conseguenza che nasce dall' avere ridotto il concetto ad una quantità numerica.

Ciò che noi troviamo di vero nella dottrina della logica formale è che essa si può considerare come un aspetto della dottrina vera della nozione. Noi abbiamo veduto che due elementi entrano a formare la nozione, l' universale cioè ed il particolare. L' universale esprime la determinabilità, il particolare la determinazione. Ora quella che i logici antichi chiamano estensione del concetto corrisponde alla universalità; come quella che chiamano comprensione corrisponde alla particolarità. Se non che per noi l' universale si determina esso stesso nel particolare, ed il rapporto che passa tra loro è interno ed essenziale. Al contrario l' estensione dei logici antichi non ha nulla che fare con la comprensione; l' una non genera l' altra, ed entrambe stanno in una relazione puramente esterna

ed accidentale, come è quella della ragione inversa, presa in prestito dalla matematica. — L'universale non è soltanto estensione, cioè pura quantità, ma è attività capace di determinarsi, e similmente la comprensione non è puro numero di caratteri, ma determinazione necessaria dell' universale. Quando si perde di vista questa connessione, che passa fra i due termini, non si può spiegare più in che consiste il concetto logico, nè molto meno il giudizio, come si vedrà a suo luogo.

Il concetto è estensione e comprensione, ma non già accidentalmente, come danno ad intendere queste due voci. Esso è universale e particolare per propria natura, indipendentemente tanto dal numero degli individui a cui si può applicare, quanto dal numero dei caratteri che può contenere. Il numero è cosa accessoria che viene da considerazioni e riscontri posteriori, laddove la nozione è per sua essenza unità dell' universale e del particolare.

La nozione come è stata da noi considerata consiste nell' unità dell' universale e del particolare, dei quali due elementi si trova il risultato nell' individuo. Ora dal diverso modo con cui noi consideriamo questo processo, cioè dal riguardarlo o come discendente o come ascendente, si ha o la divisione o la definizione.

Quando l' universale si determina, egli si nega ovvero si differenzia e si divide. Ciò che era potenzialmente unito, recandosi in atto, si disgrega, e questo disgregarsi è un momento necessario nella struttura della nozione ed è il fondamento della

divisione. E poichè il genere passando nelle specie resta nondimeno identico in ciascuna; perciò nella divisione il tutto diviso rimane identico in ciascuna delle sue parti. A prima giunta questa dottrina sembra paradossale perchè l' opinione volgare crede, che il tutto sia uguale alla somma delle parti; e che però esso non possa trovarsi in ciascuna di esse. Ma questo tutto così considerato non è un tutto vero, ma un tutto accidentale, che meglio si dovrebbe chiamare un semplice aggregato. Certamente un libro non sarà in ciascuna delle sue pagine, ma la ragione è perchè il libro non è un vero tutto.

Il tutto veramente tale è quello che rimane identico in ciascuna delle sue parti; è quello che passando nelle parti non si annulla ma si determina; quello che differenziandosi rimane identico, quello che dividendosi rimane uno.

La ragione per la quale il tutto rimane identico in ciascuna delle sue parti, si trova nella natura medesima della nozione. Nella quale il secondo momento sebbene negasse il primo, nondimeno rimane a lui identico, perchè anche negandolo, anzi perchè negandolo lo contiene.

Nella natura noi troviamo una prova lucentissima di ciò che si verifica nella nozione logica. Di fatto il genere si trova identicamente contenuto in ciascuna specie, sebbene le specie si dovessero considerare come sue parti. Così l' animale si trova tutto intero nell' uomo, come tutto intero si trova nelle altre specie.

Dalle cose dette è facile raccogliere in una tutte le regole assegnate dai logici a proposito della divisione. — Affinchè una divisione sia perfetta, i membri dividenti debbono esprimere tutte le determinazioni essenziali del tutto diviso, e la ragione è manifesta. Poichè se il tutto è l' universale determinabile, tanti debbono essere i membri della sua divisione, quante sono le determinazioni che necessariamente deve darsi. Onde la divisione deve essere lontana da due difetti estremi, cioè non deve accogliere nessun membro accidentale come non deve tralasciare nessun membro essenziale. Così sbaglierebbe chi dividesse gli animali in bianchi e neri, perchè questa divisione sarebbe fondata sopra determinazioni accidentali, e che non entrano punto nella nozione dell' animale. Sbaglierebbe similmente quegli che dividesse tutta la natura in vegetabili e minerali tralasciando le altre determinazioni essenziali che entrano nella formazione di essa natura.

La definizione poi è un processo opposto alla divisione, giacchè come la divisione va dall' universale al particolare, così per contrario la definizione va dal risultato agli elementi dai quali si origina. Perciò senza divisione non potrebbe aver luogo la definizione. Il diviso è il principio, il definito è il risultato. E infatti nella divisione l' universale è il diviso, il particolare sono i membri dividenti. Invertendo questo processo, si ha la definizione la quale consiste nell' assegnare il genere dal quale è provenuto il definito, e la differenza, nella quale ha dovuto il genere medesimo determinarsi per pro-

durlo. Così per esempio dividendo il genere animale, e determinandolo con la ragione si ha l'uomo. Volendo poi definire l'uomo bisogna rintracciare il genere al quale appartiene, e la differenza che ha determinato il genere a produrre quella data specie. Nella divisione adunque si parte dall'animale per arrivare all'uomo, nella definizione al contrario, si parte dall'uomo per trovare il genere animale. Ma poichè in questo ultimo caso l'uomo, o una specie qualunque che si prende a definire, si suppone già formato, perciò la definizione, come ha notato benissimo Aristotile, non si occupa punto della esistenza, ma si limita solo all'essenza ideale, o alla possibilità della cosa. Quando tratteremo del sillogismo noi torneremo di nuovo su questo argomento e vedremo quale relazione corre tra il definire e il dimostrare. Qui intanto continuiamo ad esporre la dottrina della definizione.

La definizione suppone necessariamente due elementi, cioè il genere e la differenza. Potendo però l'uno e l'altra essere più o meno lontani dal definito, bisogna accuratamente avvertire di quali s'intenda parlare. Il definito essendo la determinazione dell'universale, fa d'uopo scegliere appunto quell'universale, che produce immediatamente il definito, e quella differenza che immediatamente lo determina; onde i logici hanno contrassegnata la natura del genere e della differenza con alcune aggiunte, chiamando cioè l'uno genere prossimo e l'altra differenza specifica. Così volendo definire l'uomo, tra tutti i generi che si trovano prima di

lui, non si piglierà certamente nè il vivente, nè il corpo, nè l'essere, ma l'animale il quale è più vicino all'uomo che non tutti gli altri generi. Del pari per la differenza si deve scegliere quella la quale circoscrive la specie uomo nella generalità dell'animale. Onde non si dirà l'uomo è un animale terrestre, perchè questa differenza egli l'ha in comune con molte altre specie. Al contrario dicendo che è un animale ragionevole, la ragione non appartiene ad altri che a lui, perciò questa è differenza veramente specifica.

Tutte le altre differenze, le quali non appartengono a tutto il definito e al solo definito non sono buone a fare una vera definizione, ma lasceranno il definito così vago, da potersi confondere con molte altre cose. Aristotile celiando, rassomiglia queste vaghe definizioni a que' cattivi quadri, che per farsi conoscere hanno bisogno di una iscrizione sotto.

La ragione per la quale il genere prossimo e la differenza specifica contengono tutta intera l'essenza del definito si trova esposta con queste parole dal professore Fiorentino.

« Il genere prossimo rinviluppando in sè ed assommando tutti i generi superiori di quella data categoria, contiene l'elemento identico dell'essenza che si vuol definire; la differenza di poi segnando nella determinabilità del genere fra parecchi contrarj la sua determinazione reale produce la vera determinatezza della specie. Onde il genere nella definizione fa l'ufficio di materia, la differenza di

forma; il genere è la potenza, la differenza è l'atto. Il perchè la definizione sta rinchiusa fra questi due poli, che sono la categoria e l'individuo dei quali nessuno può essere definito. Non la categoria, perchè non ha nessun altro genere al quale si potesse rimenare; perchè essendo differenza originaria, non è identica con nessun'altra. Non l'individuo, perchè essendo la determinazione concreta non può comunicarsi con nessun altro, non può essere un determinabile verso nessun altro individuo, stando ciascuno da sè. La categoria non troverebbe un'essenza superiore, l'individuo non ne troverebbe una inferiore: quella non potrebbe essere accolta da nessuna, questo nessuna potrebbe accoglierne in sè. Fra la categoria e l'individuo stanno tutti i termini capaci di definizione; cioè tutti i termini che sono unità complesse d'identità e di differenza insieme. » [1]

Nel luogo citato il professore Fiorentino espone la dottrina aristotelica della definizione, perciò noi stimiamo dover fare alcune osservazioni sopra di essa.

Prima di tutto, è vero che l'individuo non è capace di essere definito, perchè esso è il risultato finale di tutte le mediazioni possibili. Ed inoltre la definizione essendo sempre ideale, non può estendersi all'esistenze nelle quali entra la contingenza.

L'individuo, come dicevano le scuole, è onnimodamente determinato.

[1] *Saggio storico sulla Filosofia greca*, pag. 228.

Per quel che riguarda poi l' elemento identico, Aristotile risale fino alla categoria; ma considerando egli tutte le categorie come essenzialmente differenti, non può riattaccare il definito con tutto il loro insieme.

Per la qual cosa il genere non può esprimere per lui la vera identità. Supponiamo in vero che un genere appartenga alla categoria di qualità, esso non sarà identico coi generi delle altre categorie, come per esempio con quelle di quantità, di relazione. Ora la definizione in questo caso non contiene la vera identità, ma una identità condizionata, cioè l' identità con tutti i generi compresi in una stessa categoria.

Noi abbiamo considerato la nozione come il fondamento unico sul quale si appoggiano tutte le categorie; per ciò le definizioni per una serie continua rimenano il definito sino alla nozione stessa. Così noi possiamo veramente affermare che la definizione contiene l' elemento identico per mezzo del quale il definito comunica coll' insieme del sistema e trova il suo posto nella scienza. Questa identità perfetta per la quale tutte le nostre singole nozioni, o categorie rientrano in una nozione unica, rende più esatto il metodo scientifico perchè, partendo da ogni punto, noi siamo certi di arrivare al principio supremo del sistema.

Se adunque la divisione fa uscire la nozione dalla sua unità, e la fa rompere in più elementi, rimanendo pur tuttavia una; la definizione a rincontro fa rientrare tutte le differenze nella identità,

mostrando che anche in fondo alle più estreme differenze vive continuamente la primiera identità.

Platone si accòrse che il dividere e il definire costituiscono l' essenza del metodo dialettico. Noi parleremo delle applicazioni che egli ne fece quando avremo occasione d' investigare l' origine del sillogismo.

CAPITOLO SECONDO.

DEL GIUDIZIO.

—

Volendo trattare il giudizio secondo il suo verace valore, e non già come una combinazione arbitraria di due termini accozzati alla ventura, cominciamo a distinguere, come fa Hegel, il giudizio dalla proposizione. Si può esprimere con parole lo stato dell' animo nostro, ovvero un fatto che ci colpisce i sensi, o un avvenimento storico qualunque, e tutto ciò sebbene modellato colla forma della proposizione, non per questo si può dire giudizio, secondo la sua significazione. Chi dicesse: Cesare vinse nella Gallia, fu ucciso in Senato ec. non direbbe dei giudizj, ma esprimerebbe delle semplici proposizioni.

L' essenza del giudizio consiste nella relazione che passa tra il soggetto ed il predicato. Onde non basta la sola forma per valutarne la portata, ma è necessario attendere al valore dei termini e vedere che cosa significhi ciascuno di essi.

La derivazione del giudizio secondo la logica

formale si trova nel concetto; sicchè come il concetto fu in questa dottrina considerato sotto il solo aspetto quantitativo della estensione e della comprensione; così parimenti si è fatto del giudizio.

Ogni concetto avendo una estensione ed una comprensione, nel fissare che fa questi due caratteri in due termini distinti nasce il giudizio. Il soggetto però rappresenta la comprensione del concetto; il predicato ne rappresenta l'estensione. La copula del giudizio in questo caso corrisponde perfettamente al segno di uguaglianza, che pongono i matematici fra due quantità eguali. Il giudizio intero, secondo la dottrina della logica formale si può risolvere in questa forma: La comprensione di un concetto (soggetto) è eguale alla estensione del concetto (predicato). E questa eguaglianza essendo la stessa in tutti i giudizi, ne viene che non si potrebbero classificare, che in un modo empirico; non potendosi trovare nella natura intrinseca del giudizio un motivo che legittimi alcuna classificazione.

Che quantunque a prima vista apparisca, che il soggetto ed il predicato sieno due concetti distinti e che perciò il giudizio, anche nella teoria della logica formale, abbia un contenuto reale; null'ostante, guardandovi attentamente, si scuoprirà che il predicato non è un concetto nuovo, ma è tolto dalla comprensione medesima del concetto, cioè dal soggetto. Così nel dire: l'uomo è animale, l'animale non ha estensione maggiore di uomo nel giudizio testè espresso, perchè esso è considerato come un elemento del concetto uomo. Considerato assoluta-

mente il concetto animale avrebbe un' estensione maggiore di quella di uomo, ma in quanto però è predicato, esso ha tanta estensione quanta ne ha il soggetto uomo. Perciò il giudizio: uomo è animale, corrisponde come se si dicesse: l' uomo è animale umano; nel qual caso si vedrebbe chiaramente la uguaglianza del soggetto e del predicato.

Abbiamo insistito molto sopra questa equazione, nella quale si risolve il giudizio formale, per far vedere più manifestamente l' insussistenza di questa dottrina la quale verrebbe a snaturare del tutto il giudizio, ed a renderlo di nessuna utilità.

Veniamo ora ad esporre il valore del giudizio nel nostro modo di considerare la nozione.

La nozione è in sè universale e particolare. Ora questi due termini i quali si trovano uniti immediatamente in lei, possono distinguersi e contrapporsi l'uno all' altro. Contrapponendosi non pertanto, essi continuano a rimanere identici. Il giudizio esprime appunto questa separazione primitiva, e la lingua tedesca ha una parola appropriata a denotare questo suo officio *Urtheil*, che vuol dire per l' appunto divisione primitiva. E non solo esprime la separazione, ma ancora l'unità primordiale: esprime la separazione, distinguendo il soggetto dal predicato; esprime poi l' unità, dicendo che il soggetto è il predicato. Dei tre elementi che compongono il giudizio, i due termini, cioè il soggetto ed il predicato esprimono la separazione; la copula *è* esprime l' unità. Si può notare però, che la separazione, e l' unità non sono espresse allo stesso

modo. Imperciocchè la separazione è determinata, è pensata, mentre l' unità rimane quasi latente, rimane sotto la forma di essere. Dicendo l' uomo è animale, io vedo dove consista l' opposizione perchè ne ho presenti i termini, che sono uomo ed animale. Ma se voi mi domandate dove consiste la loro unità, io vi potrei dire che ci è ma non so ancora dov' è. E dico che ci è, perchè vedo l' *è* che unisce uomo ed animale. Nel giudizio dunque ci è opposizione ed unità, ma l' opposizione sotto la forma di pensiero, e l' unità sotto la forma semplice di essere.

La nozione contiene immediatamente i momenti della universalità e della particolarità. L' individuo contiene gli stessi due elementi, ma in forma mediata. Dalla nozione dunque che è unità immediata, bisogna passare ad un' altra unità che sia mediata. Nel giudizio, come abbiamo veduto, si fa un primo grado di questo passaggio, vale a dire si mostra sotto forma distinta la particolarità contenuta implicitamente nella nozione. L' unità però vi rimane ancora immediata ed occulta e direi quasi come un enigma che il pensiero propone a sciogliere, ma che ancora non è sciolto. Quello che scioglierà l' enigma, e che medierà altresì l' unità che si trova immediata nel giudizio, sarà il sillogismo. Di questo si parlerà a suo luogo: per ora basta aver notato questo triplice stato, in ciascun grado del quale la triplicità involuta dalla nozione si va di mano in mano sviluppando. Basta aver detto che la nozione è insieme unità e opposizione, ma immediatamente;

è tale, ma non è pensata come tale; che il giudizio è pure unità e opposizione, ma opposizione pensata e distinta, unità ancora immediata. Che finalmente il sillogismo è pure unità e opposizione, ma unità pensata, ed opposizione anche pensata. Così la nozione, il giudizio e il sillogismo contengono gli stessi elementi, cioè la stessa triplicità, però sotto diverse forme. In altre parole la nozione è triplicità ancora inviluppata, ossia immediata; il giudizio è opposizione sviluppata ed unità ancora inviluppata; il sillogismo è unità sviluppata ed opposizione sviluppata.

Ma qual è l' opposizione che deve distinguere il giudizio? Da tutto quello che abbiamo detto la risposta si può ricavare facilmente. Esso deve riunire i termini estremi della triplicità contenuta nella nozione tralasciando il mezzo per lo quale dall' uno si passa all' altro. La forma perfetta del giudizio è quella che si può ridurre alla seguente : l' individuale è l' universale; la quale corrisponde a quest' altra : il soggetto è il predicato. Intanto prima di arrivare alla vera e necessaria forma del giudizio, se ne devono attraversare delle altre meno perfette. Di tutte le forme del giudizio ci occuperemo nel seguente capitolo.

CAPITOLO TERZO.

DELLE FORME DEI GIUDIZJ.

Kant fu il primo che fece un esame diligente delle forme del giudizio, avendone bisogno per ricavare da esse le sue categorie. Egli considerò il giudizio sotto quattro aspetti, ossia per riguardo al soggetto, per riguardo al predicato, per riguardo alla relazione che passa tra l' uno e l' altro, e finalmente per riguardo allo spirito che pronunzia il giudizio. Chiamò questi quattro aspetti col nome di quantità, qualità, relazione, e modalità. Da ciascuna di queste quattro forme ricavò tre categorie, onde portò fino a dodici il numero di queste.

Secondo la quantità i giudizi sono o singolari, o particolari, o universali secondo che il soggetto è o un individuo, o parte di un genere, o un genere tutt' intero. Talchè, quando si dice per esempio: il Sole è risplendente, si ha un giudizio singolare, nel dire: alcuni uomini sono dotti, se ne ha uno particolare, nel dire finalmente: tutti gli uomini sono ragionevoli, si ha un giudizio universale.

Questa distinzione dei giudizj secondo la natura del soggetto, appartiene a Kant, perchè le proposizioni universali e particolari che si trovano nella logica Aristotelica hanno un altro valore, come dimostreremo nel capitolo seguente.

Secondo la qualità, i giudizj sono o affermativi, o negativi, o infiniti. Imperciocchè un predicato può attribuirsi o negarsi ad un soggetto, e nel primo caso si ha il giudizio affermativo, nel secondo il negativo. Che se poi la negazione non si unisce al verbo, ma al predicato, allora si avrà il giudizio detto infinito. Di tal maniera, l'anima è sensitiva, sarebbe un giudizio affermativo; l'anima non è corporea, sarebbe giudizio negativo; l'anima è non corporea, giudizio infinito. Il divario che passa tra il giudizio negativo e infinito, è che nel primo si nega semplicemente, e nel secondo si nega affermando. Così nel dire che l'anima è non corporea, s'include un'affermazione e una negazione: si afferma che vi sieno cose corporee, e si nega che l'anima sia fra queste.

Secondo la relazione i giudizj sono categorici, ipotetici e disgiuntivi. Nei giudizj categorici si attribuisce il predicato al soggetto senza nessuna aggiunzione o modificazione, come quando si dice: l'anima è immortale. Nei giudizj ipotetici, il predicato si attribuisce al soggetto sotto qualche condizione, come nel dire: se l'anima è ragionevole è immortale, dove l'immortalità non è attribuita semplicemente all'anima, ma soltanto nel caso ch'ella fosse ragionevole. I giudizj disgiuntivi final-

mente attribuiscono a un soggetto più predicati, senza dire però quale di essi propriamente gli appartenga. Come nel dire: l'anima è immortale o mortale, io non determino quale di questi due predicati appartenga al soggetto, ma dico soltanto che debba essere uno dei due.

Secondo la modalità finalmente i giudizj sono o problematici, o assertorj o apodittici. Nei problematici il predicato è attribuito al soggetto, ma questo è considerato soltanto come possibile. Nei giudizj assertorj il soggetto viene considerato come esistente, da ultimo nei giudizj apodittici viene risguardato come necessario.

Dicendo: se l'uomo è obbediente alla legge sarà felice, ma Pietro è obbediente alla legge, dunque Pietro è felice. Il primo di questi giudizj è problematico, il secondo è assertorio, il terzo è apodittico.

Tale è l'esposizione che Kant ha fatto delle forme del giudizio. Noi possiamo ignorare quale sia la materia sopra cui possano versare i nostri giudizj, sappiamo però *a priori* quale debba essere la loro forma. Dato un giudizio qualunque, noi sappiamo ch' esso debba rivestire una delle tre forme della qualità, una delle tre forme della quantità, e così delle altre due. Onde queste forme sono indipendenti dal contenuto del giudizio, potendosi determinare le forme senza che si sappia il valore dei termini. Ogni giudizio, che il nostro spirito pronuncia, deve avere un soggetto, un predicato e una copula: ecco tutto quello che si ri-

chiede da Kant per costruire la teorica del giudizio.

Tutti sanno che al filosofo di Könisberga queste forme valsero a scuoprire le categorie. Dalla quantità dei giudizj ricavò l'unità, la pluralità e la totalità. Dalla qualità trasse l'affermazione, la negazione, e la limitazione. Dalla relazione, la sostanza, la causa e la scambievolezza d'azione. Dalla modalità in fine dedusse la possibilità, l'esistenza e la necessità.

Ora lo stesso difetto che è stato biasimato nelle categorie Kantiane, cioè quello della loro assoluta immobilità e del loro isolamento, si ravvisa eziandio nelle forme del giudizio. Anzi questo difetto è passato dalle forme del giudizio alle categorie, essendo state queste dedotte da quelle. Questo passaggio ordinato da una forma all'altra è stato appunto il gran merito di Hegel.

Prima di lui si enunciava un giudizio, e poi gli si tiravano le forme corrispondenti; ed ogni giudizio doveva necessariamente rivestirne quattro. Hegel in vece fa che la forma del giudizio sia il necessario sviluppo del suo contenuto, e perciò ogni giudizio per lui non può avere altro che una forma, quella che nasce dall'intima relazione de'suoi termini. Questa modificazione portata da Hegel nelle forme del giudizio, e sostituita al formalismo che regnava prima di lui nella logica, trova la sua ragione nel modo come Hegel ha concepita la nozione logica, che è il vero fondamento di tutte le teorie che ne seguono.

Hegel chiama le quattro forme del giudizio con nomi in parte diversi da quelli con cui le aveva contrassegnate Kant. Secondo lui queste forme sono le seguenti: giudizj della qualità e giudizj della riflessione, giudizj della necessità e giudizi della nozione.

Nei giudizj della qualità si enuncia di un soggetto un predicato tale che esprime un' esistenza immediata, cioè appresa per mezzo l' intuizione sensibile; così nel dire: la neve è bianca, la qualità di bianchezza, che è il predicato di questo giudizio, non appartiene al soggetto che accidentalmente. Laonde potendo succedere che questa qualità non appartenesse al soggetto, dal giudizio affermativo che esprimeva l' inerenza di quella qualità, si passa naturalmente al giudizio negativo che ne esprime la mancanza. Ma poichè tanto l' inerenza quanto la mancanza di quella qualità sono insufficienti a determinare il soggetto, ne viene il giudizio infinito il quale esprime appunto questa insufficienza. Infatti dicendo, a mo' d' esempio: la neve è non bianca, si dice in altri termini che a determinare il soggetto si richiede un altro giudizio che non sia il qualitativo; onde questa forma col giudizio infinito si dichiara essa stessa insufficiente a determinare il soggetto e ne chiama un' altra.

Wolfio anche prima di Kant aveva parlato dei giudizj infiniti, ma egli non ne aveva veduto il valore, e neppure lo aveva veduto abbastanza Kant; si deve ad Hegel il merito di averne mostrata l' importanza. « Il giudizio negativo infinito, egli dice,

vien presentato dalla logica formale, come una specie di curiosità che non ha significato. Ed intanto esso è ben lontano di non essere se non una semplice forma accidentale del pensiero soggettivo, perchè è il resultato immediato della dialettica dei giudizj precedenti (come sono i giudizj positivo e negativo semplicemente), dei quali esso mette in evidenza la finità e la insufficienza. »[1]

Nei giudizj dell' esistenza riflessa non si ha più per soggetto un termine immediato come nei giudizi qualitativi, ma esso si mette in relazione con un'altra sfera posta fuori di lui, mediante l'universalità riflessa del predicato. Così per esempio nel dire: la neve è nociva, io sorpasso la sfera del soggetto, e per mezzo della relazione che implica il predicato, io lo sottraggo da quella specie d' isolamento in cui lo lasciava la forma antecedente. Dicendo che la neve è bianca, io non avevo bisogno di altri termini all' infuora di questi due; ma dicendo che essa è nociva, io ho bisogno di riferirla ad altri esseri ai quali apporta nocumento.

Considerando inoltre che non la sola neve è nociva, e che l' universalità del predicato si estende più del soggetto, si passa naturalmente dal *questo al qualche,* cioè dall'individuale solo alla particolarità, ovvero ad alcuni individui. Ma questi alcuni individui, in quanto hanno l' universale in comune, formano un tutto; sicchè dalla *particolarità* ci troviamo spinti alla *totalità*.

[1] Hegel, *Grande Enciclopedia,* § 173 nella traduzione del prof. Vera, vol. II della *Logica*, pag. 246.

Questa totalità però è astratta, voglio dire che non è l'attuazione della nozione, ma è raccolta dagli individui. Tutti gli uomini non sono già la nozione stessa di uomo, per ciò la totalità avuta in resultato nei giudizj della riflessione, non è la vera totalità, che proviene dall'attuazione concreta del genere. Il predicato nei giudizj dell'esistenza riflessa, non è accidentale come nei giudizj qualitativi, ma d'altra parte, sebbene sia essenziale, non si può dire però l'essenza stessa del soggetto. Così per esempio dicendo: la rosa è piacevole, si dice qualche cosa di essenziale, che non si dica nell'altro giudizio: la rosa è rossa. Intanto non si potrebbe conchiudere che la piacevolezza sia l'essenza stessa della rosa o la sua nozione; poichè questa piacevolezza essa l'ha in comune con molti altri oggetti; ed inoltre questo predicato le viene compartito da una relazione ad una sfera esteriore a quella del soggetto.

Questa forma di giudizj dunque non determina perfettamente la natura del soggetto.

Se io dico: la rosa è pianta, questo predicato costituisce l'essenza stessa della rosa: la rosa non solo è essenzialmente pianta, ma è necessariamente pianta e tanto necessariamente che se tale non fosse, non sarebbe affatto, ed eccoci dai giudizj della riflessione passati ai giudizj della necessità. Nei quali giudizj il soggetto apparisce come un'attuazione del predicato, perchè il predicato è il genere, il soggetto è la specie. Il predicato ed il soggetto in questo giudizio che si chiama categorico, perchè è enunciato semplicemente, sono posti come due realtà l'una

dirimpetto all' altra, ma però legati interiormente dall' unità di sostanza.

Se questa unità, quasi occulta, si manifesta in modo che l' essere dell' un termine si trovi nell' essere dell' altro, noi avremo il giudizio ipotetico, dove alla relazione di sostanza espressa dal giudizio categorico si trova sostituita la relazione di causa e di effetto sotto la forma di condizione e di condizionato. Nel giudizio categorico il soggetto ed il predicato hanno la stessa natura, ma questa unità v' è posta immediatamente e non vi apparisce nella forma, perchè si vedono come due realtà indipendenti. Nel giudizio ipotetico si vedono i termini l' uno dipendente dall' altro. Nell' esempio testè riferito: la rosa è pianta, sebbene il soggetto e il predicato avessero l' identica natura, non di meno io li vedo come due realtà staccate; ma se io dico invece: se la pianta è, la rosa sarà, il rapporto intimo che passa fra questi due termini viene espresso eziandio nella forma, che però non è perfetta perchè è una singola manifestazione. Perocchè il genere essendo determinabile in più specie, non si manifesta come necessariamente determinato in una, onde la sua vera necessità consiste nella totalità delle determinazioni.

Questa forma di giudizio si chiama giudizio disgiuntivo. Esso consiste nello esprimere tutte le determinazioni di un genere. Così nel dire: l' animale è ragionevole o irragionevole, io ho esaurito tutte le determinazioni possibili di cui è capace il genere animale.

La vera totalità, non è dunque quella che si otteneva per mezzo della forma della riflessione, ma questa che si ottiene per mezzo della forma della necessità. Ivi la totalità era astratta e raccolta dagli individui, e per ciò non necessaria: quì all'incontro è concreta e si ottiene dall'attuazione del genere nelle sue varie specie. Nel giudizio disgiuntivo il predicato non è altro che la totalità delle determinazioni del soggetto.

Il giudizio della nozione è appunto quello che contiene il soggetto determinato completamente, come si è ottenuto mediante il giudizio della necessità. Esso mette questo soggetto dirimpetto all'universale assoluto, come il vero, il bene, il giusto, il bello ec. ec. Questa prima forma è il giudizio assertorio; poichè asserisce semplicemente ed immediatamente questo rapporto. Il quale rapporto non trovandosi giustificato, dà luogo al giudizio problematico. Così mentre il giudizio assertorio dice: questa casa è bella, non trovandosi questa asserzione abbastanza fondata, si dà luogo al giudizio problematico: questa casa è bella? Dal quale ultimo giudizio apparisce la necessità di dovere assegnare il perchè della bellezza.

Da quì nasce il giudizio apodittico, che dice: questa casa fatta di tal modo è bella. Il giudizio apodittico media l'asserzione immediata del giudizio assertorio, e soddisfa all'esigenza del giudizio problematico.

Per mezzo di questa mediazione l'individualità della cosa determinata dalla particolarità del modo,

viene ricondotta all' universalità della bellezza. Così il giudizio si trova già risoluto in sillogismo, perchè viene a contenere tutti tre i momenti che erano involuti nella nozione. Il giudizio apodittico risolve l' immediatezza della copula per mezzo della modalità che è già una mediazione. In tal modo le forme dei giudizj, secondo Hegel, procedono con tal connessione, che l' un giudizio porta l' altro, l' una forma porta l' altra passando l' ultimo giudizio della prima come primo giudizio della seconda, e così di seguito per le altre, finchè l' ultimo giudizio dell' ultima forma risolve la copula nel mezzo termine, e rimena il giudizio al sillogismo.

CAPITOLO QUARTO.

DELLE PROPRIETÀ DELLE PROPOSIZIONI E DELLE MODIFICAZIONI INTRODOTTE DA HAMILTON.

—

Volendo noi parlare appresso della teoria del sillogismo, secondo che era intesa nella logica antica, ed ivi occorrendoci ancora di parlare delle sue figure, a facilitarne l' intelligenza premettiamo qui la teoria della conversione delle proposizioni, la quale del resto sotto il rispetto formale può considerarsi come esatta.

Per conversione delle proposizioni si vuole intendere la maniera di passare da una proposizione all' altra senza uso di nessun mezzo termine. A ciò fare, si sono ricavate alcune regole da tenersi per non alterare la verità delle proposizioni medesime nel convertirle. Queste regole si fondano sulla estensione e sulla comprensione dei termini le quali sono state spiegate da noi più avanti.

Le proposizioni considerate sotto il rapporto della qualità e della quantità insieme possono essere di quattro maniere soltanto : 1° universali af-

fermative; 2° universali negative; 3° particolari affermative; 4° particolari negative.

Nel medio-evo i logici fecero uso di quattro vocali per contrassegnare queste quattro proposizioni; con l'*a* significarono le prime, coll'*e* le seconde, coll' *i* le terze, coll' *o* le ultime. Con queste poi coniarono alcune parole per enumerare tutti i modi del sillogismo. Di queste noi faremo cenno a suo luogo, ma non ci spenderemo molte parole per essere cose quasi poste in dimenticanza.

Si potrebbe osservare che nella enumerazione sopra accennata non si fa menzione delle proposizioni individuali, ma vi si parla soltanto di proposizioni universali e di proposizioni particolari. La ragione di questa omissione è stata molto ingegnosamente avvertita dal professore Carlo Waddington; le cui osservazioni noi riferiamo colle sue proprie parole. « Noi dobbiamo osservare qui, per maggiore esattezza, che le parole *qualità* e *quantità* non sono d'Aristotile, e che i termini καθόλου ed ἐν μέρει ch' egli impiega per esprimere la quantità delle proposizioni sarebbero stati meglio tradotti per le parole *totale* e *parziale* che da quelle d' *universale* e di *particolare*, che hanno qualche cosa d' equivoco, e che hanno dato occasione a qualche logico moderno di supporre delle proposizioni *individuali*, vale a dire che hanno per soggetto un individuo, e non una specie o un genere, mentre che con la terminologia dei Primi Analitici, non v' ha colà luogo a distinguere le proposizioni, ma solamente per questa unica circostanza, che il loro oggetto, individuo,

specie o genere, è preso tutto intiero o parzialmente. Ancora i filosofi più esatti hanno sempre rigettata l'aggiunta proposta da Ramo, e poi dagli autori della logica di Porto-Reale, atteso che le loro proposizioni *proprie, singolari* o *individuali* secondo il nome che si vorrà loro dare, rientrano egualmente che le proposizioni *generali* e *speciali* nell'una delle due divisioni tracciate con tanta nettezza dall'autore degli Analitici.»[1]

La proposizione universale affermativa avendo un attributo più esteso del soggetto, nel caso che si debba convertire in modo che il soggetto passasse in attributo, e viceversa l'attributo in soggetto, è chiaro che da universale debba diventare particolare. Così per esempio convertendo la proposizione: ogni uomo è animale, non si può dire: ogni animale è uomo, ma qualche animale è uomo.

Nella proposizione universale negativa, negandosi del soggetto tutto quanto il predicato, la conversione si potrà fare conservando la stessa quantità. A cagion d'esempio, chi dice: nessun uomo è pietra, potrà egualmente dire: nessuna pietra è uomo.

Nelle proposizioni particolari affermative, la conversione conserva egualmente la stessa quantità, come nelle precedenti, onde la proposizione: qualche uomo è dotto, si può convertire in quest'altra: qualche dotto è uomo.

Nelle proposizioni particolari negative non è

[1] *Essais de Logique,* par Charles Waddington, pag. 123 e 124.

possibile poi nessuna conversione. Così chi dice: alcuni uomini non sono poeti, non può convertirla nè dicendo: alcuni poeti non sono uomini, e neppure dicendo: nessun poeta è uomo.

Dalle cose dette si desume che nella conversione delle proposizioni, la quantità rimane la stessa nelle proposizioni universali negative, e nelle proposizioni particolari affermative; che la quantità si altera nelle proposizioni universali affermative; ed infine che nessuna conversione è possibile nelle proposizioni particolari negative.

Hamilton credette dover modificare la dottrina della conversione, che noi abbiamo di sopra esposto, riducendo tutte le regole prescritte dai logici ad una sola, la quale dal canto suo non mancava di essere molto semplice. Questa regola si fondava sul principio, che la proposizione dovesse esprimere colle parole tutto quello che lo spirito pensa interiormente nel giudizio. Imperocchè se la espressione fosse adeguata perfettamente al pensiero si potrebbe risparmiare molta fatica nel convertire le proposizioni. È certo che lo spirito giudicando non pensa un soggetto indeterminatamente e senza nessuna quantità, e questo fu anche avvertito da Aristotile, il quale osservò che ogni soggetto doveva prendersi o nella sua totalità o in parte. Ora, soggiunge Hamilton, è egualmente certo che la stessa cosa si debba verificare riguardo al predicato. Quindi anche il predicato si deve prendere nella sua totalità o in parte, come il soggetto. E se nella espressione il segno della totalità, o della particolarità, si deve ag-

giugnere sempre al soggetto, per qual ragione non si deve aggiugnere poi ancora al predicato? Se nel pensiero sono pensati egualmente colla rispettiva quantità il soggetto ed il predicato, sembra molto evidente che anche nella espressione debbano conservare ciascuno il proprio segno esprimente quella data quantità pensata. Il giudizio in tal modo essendo un' equazione perfetta tra il soggetto e il predicato, conserverà inalterata la sua quantità nella proposizione che lo esprime.

Premesse queste cose, Hamilton conchiude che tanto le proposizioni affermative, quanto le negative possono essere classificate in quattro maniere.

Nella prima si mettono quelle proposizioni, nelle quali tanto il soggetto, quanto il predicato sono presi nella loro totalità. Queste proposizioni sono chiamate da Hamilton *toto-totali*. Un esempio delle proposizioni *toto-totali* affermative si trova in tutte quelle che hanno un predicato eguale perfettamente al soggetto, come succede sempre nelle definizioni. Così dicendo: ogni uomo è animale ragionevole, si scorge che, secondo la nomenclatura di Hamilton, si può esprimere altresì col dire: ogni uomo è ogni animale ragionevole. Per le proposizioni negative poi, la regola si estende a tutte quante, perchè quando esse sono universali, sono sempre *toto-totali*, onde dicendo: nessun uomo è pietra, vale quanto dire: nessun uomo è nessuna pietra.

Nella seconda classe si mettono quelle proposizioni le quali prendono il soggetto nella sua totalità ed il predicato in parte, e che perciò sono chia-

mate *toto-parziali*. Così per esempio: ogni uomo è animale, vale come se si dicesse: ogni uomo è qualche animale.

Nella terza classe si comprendono quelle proposizioni in cui il soggetto si prende in parte, ed il predicato nella totalità. Così dicendo: alcuni uomini non sono dotti, equivale al dire: qualche uomo non è nessuno dotto. In questa terza classe le proposizioni si chiamano *parti-totali*.

Nella quarta maniera si comprendono quelle in cui tanto il soggetto quanto il predicato sono presi in parte, e che perciò si chiamano *parti-parziali*. Di questa maniera la proposizione: alcuni uomini sono ricchi, equivale nel linguaggio di Hamilton a quest' altra: alcuni uomini sono alcuni ricchi.

Enunciate in questa guisa le proposizioni, la regola della loro conversione è semplicissima, e consiste nel trasportare il predicato nel luogo del soggetto e viceversa, conservando innanzi a ciascuno il segno della sua quantità. Perciò le proposizioni *toto-totali*, e *parti-parziali* si convertono e restano le stesse, se non che il predicato è passato in luogo del soggetto, e questo in luogo di quello. Le proposizioni *toto-parziali*, convertendosi, diventano *parti-totali*. Al contrario le proposizioni *parti-totali*, convertendosi, diventano *toto-parziali*.

Tutta la teoria sopra esposta di Hamilton si appoggia, come si è detto sul principio, che il giudizio sia un' equazione perfetta fra il soggetto e il predicato. Questo principio menerebbe alla conseguenza di ridurre la teoria del giudizio alle opera-

zioni aritmetiche dell'addizione e della sottrazione. Ciò sarebbe un togliere ogni possibilità di progresso alla scienza in generale, come saggiamente ha fatto osservare il professore Waddington.

« Una tale equazione, egli dice, presa a rigore, sarebbe la negazione di ogni scoperta, e di ogni progresso nel pensiero. Lo spirito che osserva o che riflette, non va sempre così dal medesimo al medesimo: egli scuopre ora un attributo in un soggetto, ed ora un soggetto sotto a un attributo, e queste due nozioni sono sempre distinte, benchè per entrare in uno stesso giudizio esse debbono venire rimenate, per così dire, ad una comune misura, cioè ad una medesima quantità o estensione. Perciò esse sono assomiglianti ed anche uguali, ma soltanto per questo: e se per caso Hamilton ha inteso qualche cosa di più: se, come io credo, egli ha voluto indicare una equazione assoluta tra i termini del giudizio e della proposizione, allora io non temo di dirlo, egli è caduto a sua volta nell' errore, sostituendo al cammino ed al progresso dello spirito umano, che va senza posa dal conosciuto all' incognito, non so quale esercizio sterile che consiste ad andar sempre dal medesimo al medesimo, in tutto il rigore di questa espressione, e conformemente a quella legge chimerica d' identità che alcuni logici gl' impongono come regola unica, totale, imprescrittibile. »[1]

Il principio di Hamilton, contro cui giustamente

[1] Waddington, op. cit., pag. 136.

protesta il Waddington, è una conseguenza inevitabile della logica formale, alla quale quanto inclinava l'Hamilton tanto ripugna il Waddington.

Noi sul cominciare abbiamo osservato che facendo del concetto logico una specie di numero pitagorico, si sarebbe arrivato alla fine a ridurre tutta la logica ad una vuota aritmetica. E come testè abbiamo veduto verificarsi questo inconveniente a riguardo del giudizio, or ora lo vedremo rinnovare nella dottrina del sillogismo.

CAPITOLO QUINTO.

DELLA SCOPERTA DEL SILLOGISMO.

—

La teoria del sillogismo è tanto importante per la logica che alcuni non hanno dubitato di restringere l' oggetto di questa scienza alla sola trattazione di esso. D' altra parte il sillogismo pare cosa tanto ovvia e naturale, e tanto frequente nella vita comune degli uomini che per poco si crederebbe superflüo il farne una teoria. Noi conveniamo che tutti gli uomini, da che sono stati, hanno fatto sempre dei sillogismi; ma non tutti gli uomini sono stati Aristotile, e sebbene se ne sieno serviti inconsciamente, non si può dire che essi ne abbiano penetrato il valore e conosciuta la struttura. I libri degli Analitici di Aristotile discuoprirono al mondo filosofico un orizzonte nuovo. Ivi si trova la prima volta trattato scentificamente il sillogismo, distinte le sue maniere, enumerate le sue figure, assegnate le sue regole con tanta precisione ed esattezza, che ha fatto dubitare per molti secoli se si poteva più aggiugnere nulla all' analitica aristotelica. Ma ben-

chè fosse certo che Aristotile avesse parlato del sillogismo, è stato però contrastato se fu egli il primo a parlarne. Una tale questione sarà trattata da noi in questo capitolo, poichè essa non è soltanto una vana curiosità da erudito, ma a parer nostro giova molto a farci addentrare nella vera natura del sillogismo facendoci quasi assistere al suo nascimento storico.

Alcuni storici della filosofia indiana, e specialmente il Colebrooke, avrebbero voluto riferire la scoperta del sillogismo alla filosofia Nyaya. Noi senza rientrare nella ricerca del come Aristotile avesse potuto avere e leggere i libri indiani, e rinviando i lettori alla erudita ricerca che ne fa il Waddington,[1] riferiamo intanto il preteso sillogismo indiano affinchè si possa vedere se debba tenersi pel modello del sillogismo aristotelico. Ed ecco l' esempio medesimo dello stesso Colebrooke, con tutti i suoi cinque termini.

1º La proposizione, o la tesi che si vuole provare: Questa montagna è bruciante.

2º La ragione o il principio sul quale riposa l' argomento: Perchè essa fuma.

3º L' esempio: Ora ciò che fuma è bruciante, come attesta il fuoco della cucina.

4º L'applicazione al caso speciale di cui si tratta: Lo stesso succede nella montagna che fuma.

5º La conclusione: Dunque questa montagna è bruciante.

[1] Opera citata, *Essai III.*

Il Colebrooke, sopprimendo i primi due membri e ritenendo gli ultimi tre, ha ridotto il ragionamento di Gotama al sillogismo di Aristotile. Egli l'ha ridotto così: Ciò che fuma è bruciante, ma la montagna fuma, dunque la montagna è bruciante. Questa riduzione rassomiglia certamente al sillogismo aristotelico, ma chi non vede che essa riduzione ha mutilato il ragionamento originale di Gotama? Noi concludiamo adunque col Cousin che l'analogia trovata dal Colebroocke è molto esagerata.

Che la scoperta del sillogismo appartenga originariamente ad Aristotile, si può provare direttamente mettendoci al punto di vista, in cui egli trovavasi dirimpetto alla filosofia del suo maestro.

Platone aveva proposto come vero metodo filosofico la dialettica. Tutti sanno che la dialettica di Platone, come egli stesso l'ha dichiarato in parecchi dialoghi, si componeva di due parti, della definizione cioè e della divisione.

Ora ecco come spiega Platone stesso queste due parti nel dialogo intitolato il Fedro.

La prima consiste nel riunire sotto una nozione generale tutte le nozioni disseminate qua e là, affine di mostrare chiaramente per mezzo di una definizione esatta il soggetto che si vuol trattare. La seconda sta nel poter dividere a sua volta la nozione generale o il genere nelle sue specie, nelle sue articolazioni naturali, e nel cercare di non mutilare nessun membro come farebbe un cattivo scalco.

Dopo questa descrizione del suo metodo, Pla-

tone chiarisce la divisione soggiungendo nel Politico il divario che passa tra specie e parte, perchè se ogni specie è una parte, non si può dire viceversa, che ogni parte sia una specie. Quindi la divisione per essere esatta deve farsi per specie e non già per parti.

La parte può essere arbitraria, la specie vien data dalla natura. Perciò giova notare, che Platone intende qui di escludere la divisione per parti, soltanto quando queste dipendono dal capriccio dell' uomo. Ma ci potrebbero essere delle parti date dalla natura stessa, ed allora la divisione per parti sarebbe anch' ella fattibile. Ora quale è il caso che le parti sono date dalla natura? Noi vi abbiamo accennato nel trattare della divisione e qui ripetiamo, che questo caso si verifica, allorchè le parti appartengono ad un tutto organico, e non già ad un semplice aggregato. Così il corpo umano è divisibile in parti, potendo queste caratterizzarsi differentemente, ma un cristallo, un metallo non lo sarebbero, essendochè in questi le parti non sono determinate per sè, e non hanno distinzione propria.

Questa maniera di divisione per parti, non è stata esaminata da Platone, perchè egli ha parlato della divisione come processo ideale, e questo si estende soltanto fino alle specie e non più oltre.

Chi sapeva usare bene questi due processi di definire e di dividere, era chiamato da Platone *Dialettico;* ed in qual conto fosse da lui tenuto, apparisce dal seguente luogo del Fedro, ove Socrate dice:

« Queste sono quelle maniere di analisi e di sintesi, che io amo, o Fedro, affine di acquistare l'ingegno di parlare e di pensare; ed allorchè io credo, che qualcuno è capace di considerare le cose sotto un punto di vista generale e particolare, io lo seguo, e cammino sulle sue traccie, come su quelle di un Dio. Quelli i quali hanno questo ingegno, Dio sa se io ho torto o ragione di chiamarli così, ma in fine fin qui io li chiamo dialettici. »

Aristotile, volendo perfezionare la dottrina del suo maestro, dovette naturalmente partire dal notarne i difetti. Ora il punto più culminante della dottrina di Platone essendo la dialettica, e questa risultando dalla definizione e dalla divisione, la prima cosa che fece aristotile, fu di rivolgere il suo studio sopra questi due processi. Al suo acume non isfuggì l'imperfezione del metodo platonico, e noi troviamo in parecchi luoghi specialmente degli Analitici fatto rilevare il difetto e l'impotenza di quel metodo. In un luogo egli dice, che la divisione per generi è una debole parte del metodo dimostrativo; e che la divisione è un sillogismo impotente. Le stesse osservazioni si trovano replicate in molti altri luoghi anche a riguardo della definizione, la quale è molto diligentemente distinta dalla dimostrazione in tutti gli ultimi analitici.

Ma come fece egli a correggere il difetto della divisione platonica? Come passò dalla divisione al sillogismo? Ecco due domande alle quali risponderemo riassumendo le dotte investigazioni del professore Waddington su questo propósito, ed aggiun-

gendovi quello che crediamo derivare dall' intrinseca natura dei due sistemi.

Affinchè la divisione del genere nelle specie come la troviamo in Platone potesse avere valore dimostrativo, bisognerebbe che il genere fosse il principio delle specie e contenesse tutta la loro ragione. Intanto si può scorgere che la specie, oltre del genere, contiene di più la differenza; di modo che la ragione di questa differenza non si potrebbe mai trovare nel genere perchè non l' ha. Onde Aristotile ha pensato di sostituire il cammino inverso alla divisione platonica; cioè ha provato il genere per mezzo della specie, perchè la specie contiene in sè anche il genere. Difatti se io voglio provare che Pietro è animale, posso servirmi per mezzo termine della specie uomo, e dire: Ogni uomo è animale, ma Pietro è uomo, dunque è animale. Ma per contrario se volessi provare che Pietro è uomo, non potrei valermi del mezzo termine animale, nè potrei dire: Ogni animale è uomo, ma Pietro è animale, dunque Pietro è uomo. Dove sarebbe in tal caso il difetto di questa prova? Nell' aver voluto provare la specie per mezzo del genere. Il mezzo termine deve contrassegnare la ragione ultima di una cosa; ora la ragione ultima non è il solo universale (genere); ma bensì l' universale unito al particolare (specie). Da qui si vede la necessità per cui il mezzo termine deve essere la specie e non il genere; e risulta chiaro il difetto del metodo platonico che va dal genere alla specie. Ed inoltre si vede che la scoperta del sillogismo fatta da Aristo-

tile, se da una parte si congiunge col metodo della divisione platonica in quanto la corregge e la migliora, dall' altra trova il suo fondamento nella dottrina metafisica di Aristotile medesimo. Il quale non muove soltanto dall' universale come Platone, ma dalla sintesi dell' universale col particolare.

Il professore Waddington istituisce un lungo confronto tra il metodo divisivo ed il sillogistico, prendendo un esempio della divisione ricavato dal dialogo del Sofista. Egli fa vedere in tutta quella serie d' esempi che la divisione procede per ipotesi e che perciò non serve a provar nulla. Essa perciò ha potuto porgere occasione ad Aristotile per scuoprire il sillogismo; ma è molto lontana dal potersi immedesimare con questo.

Il sillogismo scoperto da Aristotile, e del quale egli si gloria come di un trovato nuovo nella scienza, trova la sua vera origine nella dottrina metafisica, e propriamente nella teoria della causa. Questo legame molto stretto e molto intimo è stato messo in chiaro dal professore Fiorentino.

« L' aver compreso prima di ogni altro il congegno della mediazione negli ordini della scienza ha procacciato ad Aristotile la gloria d' inventore del sillogismo. E codesta scoperta gli appartiene in proprio, nè l' ha potuta mutuare da nessun' altra filosofia, essendo intimamente legata colla dottrina delle cause. Platone che si era fermato all' essenza, ossia all' idea, la quale essendo generica non poteva in nessun modo considerarsi come causa efficiente e causa finale, non poteva di certo pervenire alla teo-

rica del sillogismo. Egli perciò fermossi alla Dialettica che era metodo puramente ideale, e sfiorò l'essere senza addentrarsi nella sua struttura. Da qui il rimprovero che gli muove Aristotile di avere intrapreso una ricerca la quale non esauriva tutto l'obbietto della scienza prima. I Platonici, ei dice, cercavano gli elementi dell'Ente; ma non tutti ne hanno: il fare ed il patire, come la relazione non ha elementi materiali in proprio. Sola l'essenza è la specie di ente di cui si possano trovare gli elementi. Ora a parer suo vera scienza non si può avere senza penetrare più addentro nell'essere, senza conoscere la causa. Nè la causa si può ristringere alla sola essenza la quale viene determinata dalla definizione, ma si dee allargare altresì al principio del moto ed al fine, perciò la dialettica che si chiude nel solo definire, tasta soltanto l'essere, secondo la recisa frase aristotelica, non lo conosce appieno come fa la filosofia. Dividendo l'immediatezza dalla divisione, e legando con un termine medio gli estremi, si ha il sillogismo che imita la continuità del mondo reale. Imperocchè l'essenza circoscrive e separa, dove la dimostrazione riannoda l'essenze divise.[1] »

[1] *Saggio storico sulla Filosofia greca* del prof. Fiorentino, pag. 232 e 233.

CAPITOLO SESTO.

DEL SILLOGISMO.

—

Parlando del giudizio e delle sue forme noi vedemmo che queste s' intrecciavano insieme l' una coll' altra, e che l' ultima di esse risolvendo totalmente il giudizio portava al sillogismo. Il sillogismo è dunque il risultato finale del pensiero logico, perchè dei tre momenti che lo compongono il sillogismo è l' ultimo. La nozione si particolarizza nel giudizio, in guisa che se la nozione esprime la pura universalità, il giudizio all' incontro esprime la pura particolarità. Il sillogismo è l' unità della nozione e del giudizio e li contiene ambedue, sebbene in modo più sviluppato. Il sillogismo consiste tutto nella conclusione, e la conclusione è insieme identità e differenza; ed in quanto è identità, essa è nozione, ma per arrivarvi, bisogna passare a traverso la differenza la quale viene espressa nelle premesse. L' unità della nozione è immediata, vale a dire è un unità potenziale la quale non si è ancora determinata. L' opposizione del giudizio è una

differenza che non si è ancora condotta alla sua unità. Il sillogismo, riunendo questi due estremi, si può dire che sia un' unità mediata, cioè un' unità la quale ha acquistata quella determinazione che mancava alla nozione; ed un' opposizione che ha acquisita quella riconciliazione che mancava al giudizio. In questo senso il sillogismo si può chiamare la verità della nozione e del giudizio, perchè dà compimento a ciò che mancava a ciascheduno dei due. Nella nozione era pensata la sola unità: nel giudizio era pensata la sola opposizione: nel sillogismo è pensata l' unità opposta nelle premesse; l' opposizione riunita nella conclusione.

Nei momenti del pensiero, quando sopravviene un altro momento, non si deve credere che il primo si annulli, ma esso rimane in certo modo nascosto sotto del nuovo. Ora, applicando questo principio alla dottrina del sillogismo che stiamo trattando, noi sappiamo che in tutti i momenti del pensiero v'è unità ed opposizione, identità e differenza. Ma non in tutti però ci sono l' una e l' altra nello stesso modo. Nella nozione quella che è pensata e che possiamo dire è visibile, è la unità. L' opposizione v'è, ma soltanto in potenza, non ancora sviluppata. Quando questa opposizione si attua, l' unità non per questo si annulla, ma vi rimane in uno stato latente. Onde il giudizio che esprime questa opposizione, manifesta visibilmente l' opposizione di due termini; mentre nasconde nella copula la loro identità. Ufficio del sillogismo è di svelare questa identità nascosta, e di sostituire all' è astratto del giudizio

l' identità concreta della conclusione. Ed in qual modo far ciò? Mostrando la ragione per la quale un termine è l' altro. Quando io dico p. es.: Pietro è buono, apparentemente io non veggo che due termini differenti uniti insième in questo giudizio. Ma se io rifletto su quell' è, io trovo di avere detto implicitamente che tra quei termini vi sia identità di essere. Io però non so ancora quale sia questa identità; per ciò essa mi apparisce ancora indeterminata ed astratta. Quando poi io trovo la ragione, per la quale Pietro è buono, quella identità mi si determina, e diviene reale e concreta. Ora questo appunto si fà col sillogismo.

Il sillogismo adunque non è un processo subbiettivo soltanto, ma è l'essenza medesima delle cose, perchè in quanto ogni cosa è razionale essa è necessariamente un sillogismo. Hegel dice, che il sillogismo è il fondamento essenziale d' ogni verità, e per tanto l' assoluto è un sillogismo, definizione che si potrebbe enunciare altresì con questa proposizione. « Tutte le cose sono un sillogismo. »

La nozione infatti non solo è il principio della logica subbiettiva, ma ancora il principio assoluto della scienza; sicchè le sue determinazioni non sono soltanto determinazioni formali e subbiettive, ma determinazioni reali ed assolute. Da ciò che abbiamo veduto intanto facilmente si scorge che tutta la pienezza della nozione non si compisce, che nel sillogismo; perciò a buon dritto possiamo conchiudere, che il sillogismo sia l' essenza medesima della cosa. Ogni essenza non è che la determinazione di

un universale il quale in certa guisa si contrae, e negando la propria particolarità ritorna sopra sè stesso.

Questo processo intimo, per lo quale si costituisce e si pone interiormente ogni essere, ha perfettamente la medesima struttura del sillogismo. Ogni cosa è una conclusione, è un risultato di un processo interiore il quale può sfuggire all' occhio del volgare, ma si svela poi allo sguardo scrutatore del filosofo. Il sillogismo è il modello assoluto ed universale di questo processo. Il quale dee variare, sul diverso contenuto che si dà, ma rimane sempre lo stesso nella sua inflessibile legge. Il sillogismo di cui si occupa la logica, non ha certamente un contenuto particolare e finito, ma però non si può dire che non ha contenuto, contenendo anzi la ragione stessa. E la ragione non è una parola vuota, un puro istrumento, ma al contrario è la realtà suprema ed assoluta.

La logica formale ha considerato il sillogismo come un' operazione meccanica, colla quale si pigliano due termini indifferentemente, si paragonano con un terzo, che si dice termine medio, e di poi si vede se convengono o no. I termini paragonati, secondo essa, restano esteriori l' uno all' altro e la loro convenienza o disconvenienza non è che un puro accidente, che non altera punto la loro natura. Il mezzo termine, del pari, non è l' unità di questi estremi, ma è comune tanto ad essi, quanto ad altri termini possibili. Se fosse unità vera, dovrebbe essere soltanto proprio di quei due termini e non di altri;

essendo invece comune, esso non potrebbe essere più reale, concreto, ma soltanto formale ed accidentale.

Il criterio con cui la logica formale va in cerca del mezzo termine, è la teoria della estensione e della comprensione, di cui abbiamo antecedentemente parlato. Ed ecco in qual modo si procede. Ogni termine ha una comprensione ed un'estensione, ed in riguardo alla comprensione è il soggetto che comprende il predicato, come al contrario per riguardo all'estensione è il predicato che si estende al soggetto. Il giudizio enunciando il soggetto ed il predicato mette di rincontro la comprensione e l'estensione; la comprensione rappresentata dal soggetto e l'estensione dal predicato. Osservando di poi che sotto un aspetto il soggetto comprende il predicato, e sotto un altro il predicato comprende il soggetto, se ne conchiude che lo stesso termine possa essere ora compreso ed ora comprendente. Ora questa appunto è la scoperta del mezzo termine, il quale deve esercitare questo doppio ufficio, quello cioè di comprendere e di essere compreso, di comprendere il termine minore e di essere compreso dal termine maggiore.

Questo andamento che segue la logica formale nello spiegare la costruzione del sillogismo non si può appuntare d'inesattezza, ma però esso non spiega tutto il sillogismo. Il termine medio è veramente compreso nel termine maggiore come veramente comprende il termine minore. Ma però non è solo in questa comprensione quasi meccanica che consiste il suo officio. Nel dire, per esempio, che

otto comprende quattro e che quattro comprende due, non si può affermare che io abbia trovato nel quattro un mezzo termine, come quello che si richiede a formare il sillogismo. E che cosa manca al quattro in questo caso perchè non si possa chiamare mezzo termine? forse esso non comprende il due e non è compreso dall' otto? Se con tutto ciò intanto non si può chiamare mezzo termine, questo vuol dire che la natura del mezzo termine non si limita soltanto a questa comprensione matematica, ma che richiede inoltre una comprensione di maggiore efficacia.

Ora quale è questa nuova comprensione che si deve sostituire a quella della logica formale? Aristotile l' ha insegnata negli Analitici con poche parole, secondo il suo costume. Egli ha detto: il mezzo termine essere nel sillogismo quel medesimo che la causa è nella natura.

Infatti la causa comprende l' effetto, ma non già come il quattro comprende il due. La causa comprende l' effetto facendolo, e lo fà in quanto è identica coll' effetto. Al contrario il quattro comprende il due, e ciò non ostante non è niente identico con lui; ed il numero comprendente ed il numero compreso restano ciascuno per sè ed esteriore l' uno all' altro. Ciò significa, che la comprensione del quattro non è vera comprensione; è tale soltanto perchè noi lo pensiamo, ma in effetto essi, considerati in sè, non hanno nulla di comune.

Da ciò si può rilevare il divario che passa tra la dottrina della logica formale sul mezzo termine

e quella che abbiamo accennato noi ricavandola da Aristotile.

Una conseguenza di questa dottrina sulla natura del mezzo termine è stata poi una classificazione ed una determinazione delle figure del sillogismo tutta accidentale e quasi meccanica. Ed era ben ragionevole, perchè essendo il mezzo termine un semplice termine di paragone, le figure del sillogismo non si potevano distinguere che pel posto che il mezzo termine occupava nelle premesse. Questo difatti è il fondamento delle tre figure del sillogismo trovate da Aristotile.

1ª La prima figura ha il mezzo termine come soggetto della maggiore e come predicato della minore. Così per esempio: Ogni virtù è utile, ma la giustizia è una virtù, dunque la giustizia è utile. Dove si vede che il mezzo termine virtù la prima volta è soggetto, la seconda volta è predicato; il che significa che la prima volta è contenuto, la seconda è contenente. È contenuto, perchè nella prima proposizione, essendo soggetto, viene compreso nell'estensione del suo predicato, al contrario nella seconda essendo predicato, è esso che comprende il soggetto. O in altri termini, nella maggiore il mezzo termine è compreso nel termine maggiore; nella minore il mezzo termine comprende il termine minore; cosicchè il mezzo termine è in questa prima figura quello che veramente deve essere, cioè una volta contenuto, ed un'altra volta contenente.

Per tal ragione questa figura è reputata la più perfetta.

2ª Nella seconda figura il mezzo termine è ambedue le volte predicato, vale a dire ambedue le volte contenente. Così il fondamento della conclusione consiste nell'essere tanto il termine maggiore, quanto il termine minore compresi sotto un termine comune. Onde il sillogismo arrecato in esempio per la prima figura si potrebbe trasformare nella seconda nella seguente maniera: Ogni utile è virtù, ma la giustizia è una virtù, dunque la giustizia è utile. Questa seconda figura come si vede, è imperfetta, e potrebbe anche menare ad errore. Difatti la conversione della prima proposizione, che si è dovuta fare per trasformare la prima nella seconda figura, non è sempre esatta. Nell'esempio sopracitato si verifica appunto questa inesattezza; giacchè sebbene sia vero che ogni virtù è utile, non è però vero che ogni utile è virtù. La conversione esatta secondo le regole prescritte nella conversione delle proposizioni, sarebbe stata questa: qualche utile è virtù. Ma dicendo così non ne sarebbe discesa più necessariamente la conseguenza che si è ricavata: lo che si può vedere correggendo il sillogismo nel seguente modo: qualche utile è virtù, ma la giustizia è virtù, dunque la giustizia è utile. Dove la conclusione non è la sola che si possa dedurre dalle premesse, potendosi dalle stesse con eguale dritto conchiudere: dunque qualche utile è giustizia.

3ª Nella terza figura il mezzo termine si trova in entrambe le premesse come soggetto, cioè come contenuto. Il fondamento della conclusione in tal caso consiste in ciò, che un medesimo termine tro-

vandosi in due termini distinti, fa argomentare la loro identità: così continuando a trasformare il primo esempio, si avrebbe la terza figura: Ogni virtù è utile, ogni virtù è giustizia, dunque la giustizia è utile. Anche qui si vede l'imperfezione di questa figura, perchè la conversione della seconda proposizione per essere esatta dovrebbe dire: Una qualche virtù è giustizia; ed in tal caso vi sarebbe lo stesso inconveniente della seconda figura.

Nella seconda e nella terza figura, per quel che si è detto, occorre sempre una conversione. Nella seconda figura si converte la proposizione minore, rimanendo la stessa la maggiore. Nella terza figura al contrario si converte la proposizione maggiore, e rimane la stessa la minore. Da questo bisogno della conversione, fatta almeno mentalmente per la seconda e la terza figura, il Rosmini s'induce a conchiudere che la sola prima figura sia la legittima, e che le altre richiedendo qualche cosa di più oltre alle tre proposizioni ordinarie non possono essere la forma perfetta del sillogismo. Egli adunque propone di ridurre la seconda e la terza figura alla sola prima, ed invoca in suo ajuto l'autorità di Aristotile il quale aveva detto, che quello è perfetto sillogismo, che contiene accuratamente la conclusione nelle premesse. « Ma, continua il Rosmini, nella prima sola figura questo accade perfettamente perchè in questa sola il subbietto della conclusione tiene luogo di subbietto anche nelle premesse, e il predicato, di predicato. »[1]

[1] Rosmini, *Logica*, pag. 180.

Dunque egli conchiude: non verificandosi questa stessa condizione nelle altre due figure, esse si debbono sbandire, perchè servono ad intralciare piuttosto che no l'andamento facile e piano del sillogismo.

Con molto maggiore ragione poi il Rosmini ha creduto di escludere la quarta figura. Questa non si trova annoverata negli Analitici di Aristotile; ed Averrois l'attribuisce a Galeno, al quale è stata poi sempre attribuita dai logici posteriori.

La quarta figura contiene una doppia conversione; perciò nel mentre che la seconda e la terza figura convertono una sola delle premesse contenute nella prima figura, la quarta le converte tutte due. Onde Rosmini, il quale aveva rigettato la seconda e la terza figura per una sola conversione che contenevano, molto più poi doveva rigettare la quarta che le converte ambedue.

L'origine della quarta figura rimonta alla considerazione del posto che il mezzo termine può occupare nelle due premesse, facendo astrazione dall'officio che vi esercita. Ora i luoghi ove si può trovare il mezzo termine sono veramente quattro; dal che si è conchiuso che quattro veramente dovessero essere le figure del sillogismo.

1° Il mezzo termine può essere soggetto nella maggiore e predicato nella minore (prima figura).

2° Può essere predicato in entrambe le premesse (seconda figura).

3° Può essere soggetto in tutte due (terza figura).

4º Può essere predicato nella maggiore e soggetto nella minore (quarta figura).

A chi guarda il posto che tiene il mezzo termine, senza volere entrare nel significato che ha, sembrerà giusta certamente l' ammissione della quarta figura. Considerando però attentamente questa quarta figura, e paragonandola colla prima, è facile vedere che la quarta non è altro che il rovesciamento della prima, come apparirà dal seguente esempio.

1ª Chi è savio è felice, Francesco è savio, dunque Francesco è felice.

2ª Chi è felice è savio, chi è savio è Francesco, dunque Francesco è felice.

CAPITOLO SETTIMO.

DELLE FIGURE DEL SILLOGISMO SECONDO LA LOGICA DI HEGEL.

—

Hegel ha considerato le figure del sillogismo sotto un altro punto di vista, tenendo conto cioè del valore del mezzo termine, e non restringendosi alla sola osservazione materiale del posto che esso occupa nelle premesse. Per lui il mezzo termine non può essere altro che, o l' universale, o il particolare, o l' individuale. Le figure del sillogismo perciò non possono essere più di tre, ed in questo Hegel sta con Aristotile, e ripudia l' aggiunta della quarta figura introdotta dai logici posteriori. Non potendosi rinvenire un termine, che non fosse, o universale, o particolare, o individuale, una quarta figura non avrebbe nessuno significato, e sarebbe anzi impossibile. Così Hegel esclude la quarta figura, non per la ragione che addusse di poi Rosmini pel richiedere una doppia conversione, che sarebbe veramente una ragione molto estrinseca; ma sib-

bene per l' assoluta impossibilità in cui noi ci troviamo di escogitare un quarto termine all' infuori dei tre summenzionati da Hegel.

Rosmini volendo essere conseguente con sè stesso escluse non solo la quarta figura, ma ancora la seconda e la terza, e ritenne come abbiamo veduto, soltanto la prima. Ammesso difatti il principio che non si doveva fare alcuna conversione, tanto il doverne fare due come nella quarta, quanto il doverne fare una come nella seconda e nella terza portava sempre il medesimo inconveniente. Ora domandiamo noi: da qual ragione fu indotto il Rosmini ad escludere ogni conversione? Anzi perchè disse che nel sillogismo della seconda e della terza figura si richiede la conversione? La risposta è chiara, ed è che egli considerò la sola prima come perfetta, e paragonò poi le altre due colla prima. Ma perchè la prima è perfetta? Rosmini non adduce altra ragione, se non che nella prima figura il soggetto ed il predicato della conclusione o della tesi, come egli la chiama, occupano nelle premesse il loro posto medesimo, cioè il soggetto occupa il posto di soggetto ed il predicato di predicato, laddove nelle altre figure non succede così. Ricorrere a questa ragione, cioè alla posizione materiale dei termini, è commettere lo stesso sbaglio che Rosmini rimprovera ai sostenitori della quarta figura. Infatti per qual causa costoro escogitarono la quarta figura? Per avere considerato astrattamente e materialmente la postura del mezzo termine nelle premesse. Per qual ragione il Rosmini esclude la seconda e la terza

figura? Per avere creduto che al soggetto ed al predicato della conclusione bisognasse conservare lo stesso posto *materiale* anche nelle premesse. Chi non vede che le due ragioni sono le stesse? Ed intanto come va che Rosmini, mentre da una parte biasima i sostenitori della quarta figura, dall' altra egli si vale della loro ragione medesima per rifiùtare la seconda e la terza?

Se l' essenza del sillogismo consiste nel conservare il posto dei termini, allora quelli che hanno considerato le figure del sillogismo nascere dalle possibili sedi del termine hanno fatto bene, e Rosmini non ha diritto di condannarli. In altre parole, Rosmini condannando negli altri il formalismo, e riconoscendolo insufficiente a distinguere le pretese quattro figure, si dichiara egli stesso *formalista* nella ragione che allega a sostenere l' unica figura.

Hegel ricorse ad un criterio più valido per distinguere le tre figure, e non badò al posto materiale che il mezzo termine occupa nelle premesse, ma al valore che esso ha. E poichè i tre termini di cui si compone il sillogismo sono sempre l' universale, il particolare e l' individuale, egli concluse che il mezzo termine non potesse essere altro che uno di questi tre. Nella prima figura fa da medio il particolare e da estremi l' individuale e l' universale. Nella seconda fa da medio l' individuale, e da estremi l' universale e il particolare. Nella terza figura fa da medio l' universale e da estremi il particolare e l' individuale.

Quando il particolare non è una determinazione essenziale, ma un accidente di tal natura, che agevolmente si potrebbe cambiare con un altro, allora il sillogismo si dice puramente qualitativo. Noi abbiamo arrecato esempi di queste qualità esteriori nel parlare che abbiamo fatto dei giudizi qualitativi. Un individuo può avere mille di queste determinazioni accidentali, senza che esso si potesse dire determinato da queste secondo la sua propria nozione. Questa forma di sillogismo dunque, non è bastante a mediare veramente i termini. Così chi volesse determinare la nozione di rosa dicendo che è rossa, egli non farebbe che accennare ad una qualità totalmente esteriore ed accidentale, non essendo nulla di essenziale.

Quando poi si prende per mezzo termine l'individuo, come è stato determinato nel primo modo, questo sarà certamente più determinato della sola qualità accidentale, ma però non è ancora determinato essenzialmente; sicchè questo modo non è neppur esso perfetto. Da esso si passa perciò al terzo, dove fa da mezzo termine l'universale nel quale si uniscono tanto il particolare quanto l'individuale. In questo modo si compisce una specie di circolo nel quale ciascun termine si trova impiegato come estremo e come medio insieme.

Questo processo ha la sua radice nello sviluppo stesso della ragione; perciò non è una semplice finzione, come apparisce nella logica volgare che si arresta alla superficie, e nemmeno dipende dalla materiale posizione dei termini; ma anzi cor-

risponde perfettamente alla natura stessa delle cose. Ed ecco come Hegel stesso ha spiegato la ragione di questa mediazione circolare.

« Il significato obbiettivo delle figure del sillogismo è in generale, che ogni cosa razionale è un triplo sillogismo, dimodochè ciascuno de' suoi membri occupa a sua volta il posto di estremo e di medio. Ciò ha luogo sopratutto nei tre membri della conoscenza filosofica, voglio dire la logica, la natura, e lo spirito. Quì la natura è primieramente il mezzo, il membro che inviluppa gli estremi. La natura, questo tutto immediato, si sviluppa pei due estremi, e nei due estremi, che sono l' idea logica e lo spirito. Ma, a sua volta, lo spirito non è spirito che in quanto è mediatizzato per la natura, e così lo spirito, questo essere individuale ed attivo diviene un mezzo, di cui la natura e l' idea logica sono gli estremi. Ma lo spirito trova e riconosce l' idea logica nella natura, e per questa esso si eleva alla sua essenza. Qui l' idea logica è il mezzo. Essa è la sostanza assoluta dello spirito, come della natura; essa è l' universale che penetra tutte le cose. Questi sono i membri del sillogismo assoluto. [1] »

Ora questo medesimo processo si verifica nelle tre figure già accennate.

Imperocchè la nozione logica rappresenta l' universale, la natura il particolare, lo spirito l' individuale. E ciascuno di questi termini inviluppando gli altri due può diventare medio tra essi. La dif-

[1] Hegel, *Grande Enciclopedia*, § 187, tradotto da Vera, *Logica*, vol. II, pag. 272.

ferenza che passa tra le diverse gradazioni del sillogismo, consiste nella maggiore o minore determinazione, che questi termini vi hanno raggiunto. Così nei sillogismi qualitativi, di cui abbiamo fatto menzione poc' anzi, la determinazione vi è ancora minima; essendochè il particolare vi si trova in grado di una semplice qualità accidentale; l' individuale vi si trova come un soggetto modificato da queste sole qualità accidentali; e l' universale finalmente vi si trova come una semplice determinabilità accidentale. Così p. es. il particolare vi si trova come bianchezza, l' individuale come rosa bianca, l' universale come colore. Onde si vede chiaro che il sillogismo in questo grado si arresta alla pura superficie, e che i suoi termini non hanno raggiunta quella completa determinazione della propria nozione, di cui il sillogismo va in traccia.

Con questa alternativa però, che hanno subita fin qui i singoli termini del sillogismo, diventando ciascuno a sua volta termine medio, essi si sono in certo modo parificati, ed hanno acquistata una certa indifferenza, che si può chiamare ancora identità astratta. A questo grado hanno luogo i sillogismi detti quantitativi o matematici. In essi il mezzo termine è indifferente e non ha nessuna determinazione sua propria; di guisachè ciascuno dei tre termini del sillogismo può impiegarsi egualmente come termine medio, senza che il valore del sillogismo restàsse minimamente alterato. La formola astratta di tutti i sillogismi quantitativi, dei quali si compongono le scienze matematiche, è il ben noto assioma:

due grandezze che sono eguali ad una terza sono eguali fra di loro. Dove si può vedere che qualunque delle tre grandezze si consideri come mezzo o come terza, il sillogismo rimarrà sempre lo stesso. Così p. es. dicendo: Tre più tre, e quattro più due sono eguali a sei, dunque sono uguali tra di loro, è lo stesso che dire: Tre più tre e sei sono eguali a quattro più due, dunque sono eguali tra di loro. Questo sillogismo si fonda sulla identità astratta dei termini, prescindendo da ogni contenuto e da ogni determinazione di essi termini. I sillogismi quantitativi annullano dunque le determinazioni che erano accidentali nei sillogismi qualitativi, e considerano i termini come privi di ogni determinazione, perciò come identici.

La logica formale riduce appunto a questa sola maniera ogni forma sillogistica, perchè essa fa sempre astrazione da ogni contenuto.

Da questa maniera di sillogismi si passa a quelli riflessi, dove per mezzo termine non si trova più una determinazione accidentale, come nei sillogismi qualitativi, nè un termine privo di ogni determinazione, come nei sillogismi quantitativi, ma bensì l' unità sviluppata dell' individuale e dell' universale, cioè l' individuo considerato come totalità. Tale sarebbe questo sillogismo: tutti i metalli sono fusibili, l' oro è metallo, dunque l' oro è fusibile. Se non che questa totalità non è la vera totalità della nozione, ma invece è una totalità empirica. Essa non prova la conclusione, ma piuttosto è provata da lei. Prima di sapere, che tutti i metalli

sono fusibili, bisogna difatti aver saputo la fusibilità dell'oro.

Perciò il sillogismo della totalità chiama quello della induzione, nella quale il mezzo termine è l'individuo.

La totalità che si è presa per mezzo nel primo di questi sillogismi non era la vera totalità, perchè era stata raccolta dai singoli individui; sicchè non poteva avere altro che un valore relativo. Intanto essa poteva provare un individuo, in quanto l'individuo era stato compreso dentro di lei. Non si può dire difatti che tutti i metalli sono fusibili se non si è esperimentata prima la fusibilità dell'oro. La totalità riflessa è dunque insufficiente a servire di mezzo termine; ed il sillogismo che si fonda sopra di lei ha in apparenza la forma di sillogismo, ma in realtà non è tale, perchè la conclusione è saputa prima delle premesse. E questa totalità meritamente si chiama riflessa, perchè gl'individui riflettono in essa totalità l'universalità che hanno.

Da qui proviene la necessità di passare all'induzione, nella quale si fa tutto il rovescio del sillogismo di totalità: è l'individuo che fa da mezzo termine. Onde seguitando l'esempio medesimo, si dovrebbe dire: l'oro è fusibile, ma l'oro è metallo, dunque il metallo è fusibile. Se non che l'oro non è soltanto l'universale metallo, ma come individuo ha molte altre accidentali determinazioni. In questo caso rimane dunque a vedere, se l'oro è fusibile come oro o come metallo; in altre parole se la fu-

sibilità è un elemento essenziale della sua nozione, ovvero un accidente della sua individualità.

L' induzione adunque rimane sempre, per questa ragione, incompleta.

Essa ha un valore relativo, e proporzionato agli sperimenti che si sono fatti. Perchè l' induzione porta seco l' analogia, vale a dire, l' argomentare da una determinazione di una specie a quella di un' altra specie, appoggiandosi sulla ragione che entrambe si trovano contenute sotto il medesimo genere. Così dall' avere esperimentata la fusibilità dell' oro si può indurre per analogia che si fonde egualmente un altro metallo, ancor che noi non lo avessimo sperimentato. L' analogia ricostituisce adunque la totalità del genere, ma non in modo necessario, come dovrebbe essere per potersi dire vera totalità. I sillogismi della riflessione cominciano per ciò dalla totalità astratta, la quale si può dire piuttosto presupposta; continuano coll' induzione, la quale serve a riempire quel tutto astratto con un contenuto empirico; finalmente si compiscono coll' analogia, la quale supplisce al difetto dell' induzione, indovinando ciò che la esperienza non ha potuto fin ora osservare. L' analogia si può perciò definire come l' istinto della ragione, la quale supplisce a priori al difetto dell' induzione, colmando il vuoto che quella necessariamente deve lasciare. L' induzione ha principio dall' asseverazione di un semplice fatto: in questo di poi si vede riflettere una legge generale; una tal legge è una presupposizione, a mano a mano si vanno osservando degli altri

fatti, e questa legge va acquistando un contenuto maggiore, ma sempre empirico, a misura che l' osservazione dei fatti si va estendendo. Ma poichè l' osservazione deve necessariamente arrestarsi essendo impossibile di esperimentare tutti i fatti compresi sotto una legge generale, ecco che viene in sussidio della induzione l' analogia, la quale arguisce che gli altri fatti, benchè non esperimentati, debbono essere assomiglianti agli altri sperimentati per la sola ragione che essi appartengono allo stesso genere. Così la legge generale presupposta da principio parte per l' induzione, e parte per l' analogia, rimane mediata o provata.

Ma chi non vede che la totalità della riflessione si concretizza in modo del tutto esteriore? Ciò che vi ha aggiunto l' induzione è puramente empirico; ciò che vi ha aggiunto l' analogia è puramente ipotetico: dunque a tutto questo contenuto manca la necessità. Da qui proviene il bisogno di cercare un altra maniera di sillogismi, dove la totalità sia posta come necessità. Questi sillogismi perciò meritamente prendono il nome di sillogismi della necessità.

In questi sillogismi il mezzo termine non è più un accidente particolare, come nei qualitativi, e neppure una totalità astratta come nei sillogismi della riflessione, ma l' universale il quale contiene tanto il particolare, quanto l' individuale che sono serviti di mezzo termine nei sillogismi precedenti. Questa forma dunque riassume le altre forme che la precedono, perchè l' universale contiene tanto il particolare quanto l' individuo.

I sillogismi della necessità sono tre: il categorico, l'ipotetico ed il disgiuntivo. La ragione di questi tre gradi è stata già sviluppata allorchè trattammo della forma corrispondente dei giudizj; ma qui sarà ripetuta con quelle modificazioni che richiede la natura del sillogismo.

Nel sillogismo categorico il mezzo termine è posto come particolare ossia come forma determinata di un genere o di una specie. Nel sillogismo ipotetico il mezzo termine è posto come individuale, in quanto fa e riceve esso stesso la mediazione. Nel sillogismo disgiuntivo finalmente il mezzo termine è posto come totalità delle determinazioni particolari ed insieme come individualità sviluppata. E si dice sviluppata, perchè in questo sillogismo l'universale si trova differenziato in tutte le determinazioni di cui è capace.

Nel sillogismo categorico l'universale è il mezzo termine, ossia la sostanza medesima dell' individuo: esso apparisce come genere o specie, e contiene non solo l'individuo, ma eziandio le determinazioni e le differenze particolari che lo fanno essere. Queste determinazioni però ancora sono inviluppate, e vi si trovano nello stato potenziale. Ciò fa, che sebbene l'universale sia la sostanza dell'individuo, pure l'individuo apparisce come possibile, e se si prende dalla sperienza, non si ha più il solo individuo in quanto proviene da una determinazione necessaria dell'universale, ma bensì si ha un individuo accompagnato da molte altre qualità accidentali. Ora da qual cosa proviene questa sproporzione

che si ravvisa tra l' universale e l' individuale? Perchè l' individuale sebbene sia identico nella sostanza coll' universale, ciò non ostante non apparisce ancora come reale? Ovvero perchè per apparire come reale, bisogna ricorrere alla sperienza? La risposta è pronta, ed è che l' universale, nel sillogismo categorico, apparisce posto come sostanza, ma non già come causa. Così in questo esempio: l' uomo è ragionevole, ma Pietro è uomo, dunque Pietro è ragionevole. L' universale uomo ha la stessa sostanza dell' individuo Pietro: ma non si può dire che esso universale ne sia la causa, perchè nell' individuo Pietro in quanto è reale concorrono molte altre determinazioni che non si trovano nella specie uomo. Ed inoltre la specie uomo non ha la sola differenza della ragione, ma ha la sensibilità, la vita e tante altre determinazioni. Sicchè l' universale non si trova ancora determinato completamente. Nel sillogismo categorico adunque si trova l' universale ancora nello stato di possibilità.

Nel sillogismo ipotetico si trova il passaggio dalla possibilità alla realizzazione; il che significa che in esso l' universale viene posto come causa. Di fatto nel primo membro di questo sillogismo si enuncia l' identità sostanziale di due termini, dei quali se uno è, l'altro sarà pure. Nel secondo membro si dice che uno dei due termini è, onde si conchiude che l' altro è egualmente. E la ragione di questa conclusione è manifesta, poichè due termini essendo identici come possibili, saranno identici ancora come reali. L' identità dei due termini

come possibili è l' universale come sostanza; l' identità dei due termini come reali è l' universale come causa. Il sillogismo categorico esprime soltanto la prima di queste identità, cioè quella di sostanza; laddove il sillogismo ipotetico esprime la prima e la seconda, quella di sostanza e quella di causa. Finchè si sta nella forma categorica, voi non vedrete mai nascere necessariamente dall' universale l' individuale: questa necessità non si scorge se non quando voi ponete la connessione fra questi due termini in modo che se uno è, l' altro deve essere necessariamente. Dato il genere, debbonsi necessariamente dare le specie: date le specie, debbonsi dare necessariamente gl' individui. Quando l' universale è presentato in questa maniera, non solo avrà la stessa sostanza dell' individuo, ma sarà altresì causa di esso.

Col sillogismo ipotetico si trova dunque l' unità intima di due termini, dei quali ognuno è anche l' altro. Ora questa unità ottenuta per mezzo del processo del sillogismo ipotetico diventa essa stessa il fondamento del sillogismo disgiuntivo.

Imperocchè se questa unità contiene in sè due termini, essa potrà differenziarsi in loro e per ciò essere necessariamente o l' uno, o l' altro. Di modochè se è l' uno non è l' altro, e viceversa se è l' altro non è l' uno. E questa è appunto la forma del sillogismo disgiuntivo. Nel quale prendendosi come punto di partenza l' unità dei termini trovata col sillogismo ipotetico, e considerando questa unità come una totalità, divide poi questa totalità nei

termini di cui si compone. Così il genere il quale nel sillogismo ipotetico è posto come causa che produce le sue specie, nel sillogismo disgiuntivo è posto come tutto che si divide ne' suoi membri che sono le specie medesime. Onde posta una di queste determinazioni, si escludono le altre, e viceversa, escluse le altre, se ne pone una. La formola astratta di questo sillogismo è : *a* è o *b* o *c*; ma non è *b*, dunque è *c*.

Il risultato di tutte le trasformazioni descritte fin qui nel processo del sillogismo, è la totalità concreta delle determinazioni nelle quali la nozione finisce di differenziarsi. Hegel, seguendo il suo solito metodo di considerare il risultamento mediato di un processo come principio immediato di un nuovo sviluppo; passa da questa totalità a ciò che egli chiama *l' oggetto.* L' oggetto è secondo lui la totalità ottenuta per mezzo del sillogismo disgiuntivo, ma nello stato immediato. Non è nostro proposito continuare lo svolgimento che egli fa di questo nuovo principio, il quale contiene quasi l' altro aspetto sotto cui si può risguardare la nozione, vale a dire, l' aspetto oggettivo. Solo accenniamo, che dopo essere stata risguardata la nozione tanto dal lato suggettivo, come dal lato obbiettivo, Hegel, come è ben naturale, si solleva all' unità di ambedue questi opposti cioè all' idea, che è il risultato e la verità della subbiettività e della obbiettività. Ciò che Schelling pose da principio come identità del soggetto e dell' obbietto, per Hegel è l' ultima conclusione del processo logico.

CAPITOLO OTTAVO.

DEL SILLOGISMO ARISTOTELICO PARAGONATO COL SILLOGISMO HEGELIANO.

Sul cominciare la teoria del sillogismo, noi avertimmo che la logica formale non risaliva veramente fino ad Aristotile, ma però non si può dire con egual dritto che l'inventore del sillogismo abbia esaminata tutta la portata di questa teoria, e che l'abbia finita completamente, come hanno creduto quasi tutti i logici fino ad Hegel. Tutto il valore del sillogismo consiste infatti nel mezzo termine. Ora ecco come Aristotile definisce il mezzo termine. « Io chiamo medio ciò che è esso stesso in un altro termine, ed in cui un altro termine è; e che, a questa posizione medesima, diviene medio tra i due. »[1]

Aristotile dunque ha richiesto come condizione, del mezzo termine questa doppia contenenza, per la quale il termine medio fosse, ad un tempo, contenente e contenuto.

[1] *Primi analitici*, lib. I, cap. 4.

Per trovare il mezzo termine però egli addita un modo del tutto empirico, inculcando d' investigare gli antecedenti e i conseguenti dei termini, di cercare i loro attributi reali, e le cose a cui questi attributi sono attribuiti. Egli non solo ripete a questo proposito i precetti della divisione platonica, ma ne corregge i difetti. Il maggiore di questi difetti è secondo lui di volere dimostrare la sostanza senza avvedersi che la sostanza non può essere dimostrata. Ora questa assertiva costituisce appunto il difetto della teoria aristotelica, perchè se il sillogismo è dichiarato impotente a dimostrare la sostanza, esso deve limitare la sua efficacia all' esteriorità delle cose. Noi non vogliamo dire con ciò, che il metodo divisivo di Platone riescisse più proficuo a dimostrare la sostanza, ma non per questo si doveva conchiudere che fosse impossibile una tale dimostrazione. Bisognava trovare una dimostrazione più adattata di quella che fosse la divisione platonica, e non già escludere dalle cose dimostrabili la sostanza. Imperocchè esclusa la sostanza, non resterebbe altro al sillogismo che la esteriorità della cosa, e nulla d' intrinseco e di essenziale.

Hegel dopo aver notato il difetto del sillogismo aristotelico, chiamandolo sillogismo dell' intelletto, e volendo con ciò significare che non penetrava nell' essenza delle cose, soggiunge che « Aristotile, oltre a queste determinazioni del pensiero ha ricercato e descritto ben altre forme dello spirito e della natura. E per la maniera in cui egli concepiva le nozioni metafisiche, e le nozioni delle cose

naturali e spirituali, era sì lontano dal considerare le forme del sillogismo dell' intelletto come il criterio ed il fondamento del vero, che si può dire che egli non sarebbe giammai pervenuto a scuoprire una sola di quelle nozioni, se avesse dovuto seguire nelle sue ricerche le leggi dell' intelletto. Nelle numerose profonde investigazioni alle quali si abbandona, egli cerca prima di tutto di cogliere la nozione per mezzo del pensiero speculativo; e questo sillogismo dell' intelletto di cui aveva da prima tracciato le leggi, non lo lascia punto penetrare in questa sfera. »[1]

A confermare ciò che dice Hegel, che Aristotile non ha seguito nella metafisica le leggi del sillogismo insegnate nella logica, adduciamo questo caso. Quando si tratta di trovare il mezzo tra la materia e la forma, egli lo pone nel moto, il quale è l'unità reale di questi due estremi. Se Aristotile avesse voluto stare colle leggi del sillogismo che esclude il mezzo termine dalla conclusione, non avrebbe potuto mai unire veramente in un'unità i due estremi della materia e della forma.

Fra le regole del sillogismo difatti vi è tra le altre questa, che il mezzo termine non deve entrare nella conclusione, ma che in essa debbonsi soltanto unire i due estremi. Se si domanda però,

[1] Hegel, *Logica*, tradotta da Vera, vol. II, pag. 273. — Per intendere meglio il luogo riferito di Hegel, crediamo dovere avvertire che l' intelletto è destinato ad apprendere gli opposti, mentre la ragione, ossia il pensiero speculativo coglie di più la loro unità.

come si fa ad unire gli estremi dopo di avere escluso il mezzo termine, i sostenitori di questa regola debbono rispondere, che tale unione si faccia per mezzo della copula *è*. Ma la copula *è* è la forma del giudizio e non del sillogismo; ed in essa i termini restano ancora l' uno fuori dell' altro. Intanto il sillogismo si è fatto per togliere questa esteriorità, e per compenetrare questi due estremi in un termine comune. Se voi, dopo fatto il sillogismo, lasciate tuttavia sussistere questa opposizione, è inutile di averlo fatto, perchè vi troverete nel medesimo caso, in cui eravate nella forma del giudizio. Se dunque la vera conclusione è il mezzo termine, non è il mezzo termine che deve sparire nella conclusione, ma piuttosto dovranno sparire gli estremi. Non deve sparire l' unità, ma deve sparire l' opposizione. Nel sillogismo volgare, al contrario, l' opposizione rimane, e l' unità vera non si trova. E perchè? perchè il mezzo termine è un semplice termine di paragone, una semplice misura, la quale si getta via, non appena che si sono misurati i termini. Ma questa è un' operazione meccanica, non è il vero sillogismo della ragione.

Il sillogismo non consiste nell' accozzamento esteriore dei tre giudizi, sì bene nella mediazione, cioè in quell' atto unico e semplicissimo dove gli estremi si trovano unizzati nel termine di mezzo. Hegel perciò biasimando questo processo artificiale ed arbitrario, soggiunge, non esser questo il processo della natura delle cose, e della ragione. Questa non pone prima una maggiore, che esprime il

rapporto del particolare e del generale, e poi una minore dove l' individuale è messo in rapporto col particolare, d' onde infine si vedrebbe uscire una novella proposizione. Codesto non sarebbe tutto al più, che un aggregato di giudizi, ma non già il sillogismo nella sua unità. E noi continuando ad arrecare il processo medesimo, di cui si è valso Aristotile per trovare il mezzo tra la materia e la forma, osserviamo, che se egli avesse semplicemente paragonati questi due termini col moto, non avrebbe trovato altro che la loro convenienza, e non sarebbe arrivato mai alla loro unità. Egli avrebbe detto, che la materia e la forma, convenendo entrambe col moto, convenissero anche fra di loro, ed avrebbe escluso poi il moto dalla conclusione; quando il moto è la vera e la sola conclusione che nasce dai due termini. Aristotile medesimo dunque, come osserva Hegel, nel luogo da noi citato non si è servito del suo sillogismo nella metafisica.

Parrebbe doversi ritenere come somigliante al sillogismo Hegeliano ciò che Aristotile chiama la dimostrazione; ma riflettendo più attentamente, si scorge che anche questa se ne distingue. Ed a far vedere più chiaramente questo divario, vogliamo spiegare la dimostrazione aristotelica, come l' ha esposta l' autore medesimo negli ultimi analitici.

« Noi crediamo, egli dice, di sapere una cosa in modo assoluto, e non in modo sofistico ed accidentale, quando pensiamo di conoscere la causa che produce questa cosa; e sappiamo che essa ne è la causa, e che la cosa non potrebbe essere al-

trimenti. Sapere è presso a poco questo. In effetto quelli che sanno, e quelli che non sanno, hanno questa differenza, che gli uni credono essere, e che gli altri sono realmente in questo caso, che la cosa che essi sanno non può assolutamente essere di un'altra maniera. Che vi sia un'altra maniera ancora di sapere è ciò che noi diremo più tardi: qui affermiamo che si fa per dimostrazione. Io chiamo dimostrazione il sillogismo scientifico: e chiamo scientifico quello per cui, allorchè noi lo conosciamo, veniamo a conoscere qualche cosa. Se dunque sapere è veramente ciò che noi diciamo, bisogna necessariamente che la scienza acquistata per dimostrazione riposi sopra cose vere, primitive, immediate, più notorie, anteriori, e cause della conclusione; poichè è così che esse saranno i principii di quel che è dimostrato. Senza di loro può ben esservi sillogismo; ma non vi sarà dimostrazione, perchè il sillogismo non darà punto la scienza. »[1]

Aristotile attribuisce veramente alla dimostrazione un' efficacia di grand' importanza, facendo per suo mezzo slanciare lo spirito fino alla notizia della causa: cosa che ha rifiutato al sillogismo. Richiamando alla mente, che anche Hegel nei sillogismi della necessità fa pervenire fino alla causa, sembrerebbe a prima vista che la dimostrazione di Aristotile e il sillogismo della necessità di Hegel fossero la stessa cosa. Dall' altra parte però sopravengono delle considerazioni che fanno sparire questa prima credenza.

[1] *Ultimi analitici*, lib. I, cap. 2.

Aristotile dice, nel luogo sopra citato, che la dimostrazione deve appoggiarsi sopra premesse immediate, che nel linguaggio aristotelico significa sperimentali. In tal guisa tutto il valore della dimostrazione dipende dalla sperienza; e la causa è qualche cosa di estrinseco, che fa esistere una cosa, anche necessariamente se si vuole, ma non è però identica con lei. Questa identità nella dimostrazione aristotelica non si può trovare mai, perchè quando si ricorre alla esperienza, s'incontrano sempre delle cose staccate, ed in certo modo indipendenti l'una dall' altra. L' identità nella natura rimane sempre occulta, e quella che si rivela manifestamente è la differenza e l' isolamento. La causa che ci dà la dimostrazione aristotelica è fuori dell'effetto, e perciò si ha bisogno dell' esperienza per trovarla. Questa dimostrazione appartiene piuttosto alla storia naturale, che si contenta di questa esteriorità, anzi che alle scienze speculative, le quali vogliono addentrarsi fino ai legami più intimi e più riposti dell' essenza.

Hegel al contrario nei sillogismi della necessità pone come causa l'universale medesimo che è anche identico nella sostanza col suo effetto. La causa in questo modo non essendo fuori dell'effetto, nè l' effetto fuori della causa, non si ha bisogno di aiuti estrinseci per trovare la necessità del loro legame. Hegel non parte da premesse sperimentali, ma movendo dall' apice del pensiero assoluto deduce con un processo continuo la sperienza medesima. L' immediato Hegeliano non essendo lo stesso

dell' immediato Aristotelico, ne viene per conseguenza che il sillogismo dell'uno differisca dalla dimostrazione dell' altro. Quale sia questo principio supremo, o questo primo immediato da cui parte Hegel nel processo delle sue deduzioni, noi lo abbiamo dichiarato abbastanza nell' introduzione alla logica. Qui concludiamo che nè il sillogismo, nè la dimostrazione aristotelica assomigliano al sillogismo di Hegel: non il sillogismo, perchè si ferma nella superficie esteriore della cosa: non la dimostrazione, perchè sebbene penetri fino alla causa, pur nondimeno cercandola empiricamente, non si può dire che dia vera cognizione speculativa.

CAPITOLO NONO.

DELLE DIVERSE FORME DEL SILLOGISMO.

Quantunque in questo capitolo non ci occorra di dovere stabilire altre teorie risguardanti il sillogismo, nondimeno stimiamo utile dare una breve spiegazione di tutte le diverse forme in cui può essere espresso il sillogismo, e che si possono incontrare nella logica ordinaria.

Prima di tutto i logici solevano distinguere raziocinio da sillogismo, chiamando col primo di questi due nomi l'atto interno del sillogismo, prima di essere espresso con parole, e riservando il secondo alla espressione estrinseca di esso. Questa distinzione non si è tenuta poi sempre, ed Hegel specialmente non si vale di altro nome che di quello di sillogismo. Il nome di raziocinio sembra accennare ad un processo tutto soggettivo dello spirito, mentre quello di sillogismo significa meglio il nesso che si trova realmente tra le cose.

Nello esprimere che si fa del sillogismo si può tralasciare qualcheduna delle premesse, ed allora

prende nome di Entimema. Questa parola deriva da due greche (ἐν θυμός) che significano *nell' animo;* come se si volesse dire che una delle proposizioni resta nell' anima. L' *entimema* dunque è un sillogismo, sebbene tutti i suoi membri non sieno espressi. Per esempio nel dire: Aristotile è uomo, dunque è ragionevole: nel quale la premessa maggiore, cioè, ogni uomo è ragionevole, manca nell' espressione. Non si può dire però che possa mancare nel pensiero, perchè altrimenti la conclusione sarebbe stata impossibile.

Sebbene si potesse tralasciare tanto la maggiore, quanto la minore delle premesse, nondimeno quella che più frequentemente suole omettersi è la maggiore; essendo questa per ordinario la più evidente delle proposizioni, e però più facile a sottintendersi.

Talvolta si suole ristringere tutto quanto il sillogismo in una sola proposizione, la quale da Aristotile viene chiamata *proposizione Entimematica* come sarebbe nel seguente esempio: sei mortale acciocchè non conservassi un' ira immortale.

L' *epicherema* al contrario si ha allorquando si soggiugne la prova a qualcuna delle premesse ovvero ad ambedue. Queste prove, ben inteso, non entrano per niente nella conclusione, ma servono a fortificare le premesse nel caso che sieno impugnate. Esempio: tutto ciò che è semplice è immortale, perchè il semplice non può essere diviso, ma l' anima è semplice perchè è fornita di pensiero, dunque l' anima è immortale.

Quando poi si congiungono insieme più sillogismi in modo che la conclusione del primo serva di premessa al secondo, e cosi sempre di seguito, allora si ha il *polisillogismo*. Così per es.: Ciò che pensa è semplice, ma l'anima pensa, dunque l'anima è semplice. Ma ciò che è semplice è immortale, dunque l'anima è immortale.

Il Dilemma è un ragionamento, che comincia con una proposizione disgiuntiva, che tanto dall' una quanto dall' altra ricava una conclusione medesima. È celebre il dilemma di Tertulliano contro il decreto di Trajano, che vietava le inchieste contro i Cristiani, ma ne ordinava la punizione quando venissero denunziati. I Cristiani, diceva Tertulliano, o sono rei o sono innocenti; se sono rei, e tu vieti di farne inchiesta, il tuo editto è ingiusto, se poi sono innocenti, e tu dai ordine di punirli, il tuo decreto è egualmente ingiusto.

Quello che si deve avvertire in questa forma di argomentazione è che la proposizione disgiuntiva sia compiuta, cioè che comprenda tutti i membri nei quali può essere diviso il soggetto. Se uno di essi fosse tralasciato, il dilemma non avrebbe forza, perchè resterebbe all' avversario una scappatoia per la quale eviterebbe la conseguenza dell' argomento. Cosi si dice che abbia fatto quel giovane che rispose al savio che lo sconsigliava di menar moglie appoggiandosi sulla supposizione che la moglie doveva essere per necessità o bella o brutta; e se bella sarebbe piaciuta agli altri, se brutta non sarebbe piaciuta a lui. Nel quale argomento si tralasciava

l' ipotesi che sarebbe potuta essere nè bella da piacere agli altri, nè brutta da dispiacere a lui.

Il *Sorite* è quella maniera di argomentare in cui i termini estremi vengono congiunti non da un solo termine medio, ma da una serie di termini medj, i quali s' inviluppano l' uno nell' altro fin che si arrivi a quell' ultimo che è adatto a congiungere gli estremi, e che a prima vista non si sarebbe trovato. Eccone un esempio.

L' avaro soggiace alla cupidigia ; la cupidigia è desiderio insaziabile; l' insaziabilità porta la privazione dell' appagamento ; la privazione dell' appagamento fa l' uomo infelice, dunque l' avaro è infelice.

Nel *Sorite* si deve evitare l' aggiunzione o la diminuzione progressiva nella serie dei mezzi termini; altrimenti si andrà incontro a conseguenze assurde e ridicole. Diminuendo sempre si può provare che un uomo che abbia un sol capello sia ben chiomato perchè si suppone prima che abbia un numero ben grande, e di poi levandone uno alla volta con un sorite abbastanza lungo si arriva a provare, che anche ridotto ad avere un sol capello, un uomo si possa dire ben chiomato.

Accrescendo sempre similmente si arriva anche ad assurdi. Tale si racconta essere stato il Sorite di Temistocle per provare che il suo fantolino comandava a tutto il mondo, perchè dal comandare alla madre ed a lui, e poi ad Atene, alla Grecia, e così di seguito arrivava a comandare a tutto il mondo.

Queste forme di argomentazione non accrescono nulla al contenuto scientifico della logica, ma sono piuttosto utili a farci conoscere tutte le armi di cui si servirono gli antichi cultori di questa scienza. Nella Grecia ci era una pugna di argomenti come ci era un esercizio di ginnastica per fortificare la persona. Il medio-evo continuò in questi esercizj, ma ne impiccolì l'estensione riducendoli ad un trastullo puerile forse più nocivo che utile.

In Grecia si distinsero con diversi nomi coloro che attendevano a sì fatti esercizj; sebbene i medesimi nomi, noi li troviamo adoperati con significazione diversa, e talvolta opposta. Di queste forme la più celebre è stata la *Majeutica* o l'Ostetricia, che divenne feconda fra le mani di Socrate, per mezzo della quale interrogando l'avversario e cavando le risposte corrispondenti, si faceva una specie di dialogo. Di là ebbe origine la *Dialettica* di Platone che divenne ancora più famosa. Aristotile collocò la Dialettica tra l'Analitica e la Sofistica, e talvolta avvicinolla alla prima, tal'altra alla seconda.

Gli esercizi logici della scuola di Megara furono detti *Eristici;* e l'*Eristica* era una specie di combattimento sottile del quale si crede, che Platone abbia lasciato un esempio nel Parmenide.

Queste forme però in Grecia non erano vuote, ed ognuna partiva dai principj di quella scuola che più propriamente se ne serviva. Onde la *Majeutica* di Socrate partiva sempre dalla conoscenza di sè stesso. La Dialettica di Platone si appoggiava sulla

natura delle *Idee*. L' *Analitica* di Aristotile si fondava sulla conoscenza della causa.

La *Sofistica* argomentava ponendo a principio le ultime deduzioni della scuola Ionica e dell' Eleatica. L' *Eristica* finalmente partiva dall' immobilità delle idee insegnata da Euclide. Fu il medio-evo che ritenne le sole forme, e neglesse la ricerca dei principj da cui erano derivate. Il nome di Scolastica perciò rimase a quella forma vuota di filosofare, che non si dava nessun pensiero del contenuto de' suoi ragionamenti, e lo pigliava in prestito o dall' esperienza, o dalla tradizione scientifica o dalla fede.

La logica moderna all' incontro bada allo sviluppo verace e serio del pensiero, non si occupa più nè delle dispute di scuola, nè dei giuochi di parole, nè delle forme variabili ed esteriori di cui si può improntare il pensiero medesimo. [1]

[1] Chi parla oggidì più delle parole barbare che si erano inventate per esprimere i modi del sillogismo? Niuno: ed impararle appartiene più alla storia che alla scienza. Dico solo, che ogni parola conteneva tre vocali le quali indicavano la natura delle tre proposizioni che componevano il sillogismo, come *Barbara*, *Celarent*, *Ferio*, *Darii* ec.

CAPITOLO DECIMO.

DELL' INDUZIONE.

—

Nel trattare del sillogismo ci è occorso di accennare ancora di passaggio l' induzione, ma essendo stata questa dottrina molto controversa nelle scuole, stimiamo dover ritornare sullo stesso argomento, ed esporre brevemente le differenti dottrine che si sono insegnate da Aristotile ad Hamilton.

Aristotile il quale scuoprì le leggi del sillogismo, vide ben anco quali riscontri avesse coll' induzione. E poichè la sua teoria, quantunque contradetta, non ci sembra però essere stata sorpassata, perciò riferiamo colle sue parole medesime il paragone che ne fa.

« L' induzione, dice, differisce dal sillogismo in questo, che il sillogismo si forma mediante il mezzo termine nelle cose che hanno un medio ; e l' induzione, al contrario, nelle cose in cui non v' ha medio. L' induzione ed il sillogismo sono in qualche modo opposti l' uno all' altro ; sicchè questo con-

chiude l' estremo al terzo termine mediante il mezzo, nel mentre che quella conchiude l' estremo al medio, mediante il terzo termine. Il sillogismo è per sè stesso anteriore e più conoscibile ; l' induzione è per noi più chiara. »[1]

Dal luogo citato di Aristotile si scorge che tanto il sillogismo quanto l' induzione contengono una vera conchiusione, e che il sillogismo si adopera nelle cose capaci di mediazione, mentre l'induzione si adopera nelle cose immediate. Ciò che fa le veci di medio nella induzione è l' individuo, il quale dovendo in sè contenere altresì la specie o il generale, può essere adoperato nel luogo del generale, considerato come attuazione di questo. Quando adunque si adopera l' individuo, non si risguarda più come solo individuo, ma come contenente in sè la specie ed il genere. Da qui è chiaro perchè alcuni hanno distinto i sillogismi in due classi, gli uni detti della estensione, e gli altri detti della comprensione.

Di poi hanno chiamato il sillogismo propriamente detto, sillogismo della estensione, e l' induzione sillogismo della comprensione. Così sarebbe un sillogismo dell' estensione quello, che attribuisce a Socrate la ragione perchè è uomo. Viceversa poi sillogismo della comprensione quest' altro che attribuisce la ragione all' uomo perchè essa appartiene a Socrate. Imperocchè esaminando la comprensione di Socrate ci si trova dentro l' umanità,

[1] Aristotile, *Primi analitici*, libro II.

e nell' umanità la ragione. Questa maniera di considerare l'induzione come un sillogismo della comprensione non si trova in Aristotile, ma però si può ricavare dai suoi principj.

Ben ci sembra, che il sillogismo della comprensione si rassomigli a quello che Hegel chiama sillogismo della riflessione.

L' individuo che si prende per mezzo termine non può esercitare questo ufficio, se non perchè riflette in sè l' universale, o in altre parole perchè nella sua comprensione ci è ancora l' elemento della generalità.

La difficultà consiste nel sapere discernere questo elemento, nel saperlo trovare in mezzo agli accidenti individuali con cui si trova unito, cosicchè non tutte le qualità contenute nella comprensione dell' individuo possono servire di mezzo induttivo, ma quelle sole, per le quali l' individuo s' identifica cogli altri individui. Onde dal trovarsi in Socrate la filosofia, mal s' indurrebbe che ogni uomo fosse filosofo; essendochè questa proprietà appartiene a lui come individuo, non a lui come attuazione della specie uomo.

Un criterio per discernere queste qualità stabili dalle altre accidentali è il vederle riprodotte in moltissimi individui, perchè è assai difficile che un medesimo accidente si riproduca in tanti.

Bacone volendo rinnovare l' istrumento della scienza e creare un *novello Organo* per contrapporlo al vecchio *Organo* di Aristotile, non solo ha disprezzato la teoria del sillogismo, ma ha creduto

sostituirvi l' *Induzione*. E poichè anche dell' induzione aveva parlato Aristotile, Bacone che aveva la smania d' inventare, sostituì all' induzione volgare l' altra che nobilitò col pomposo titolo *d' induzione legittima*. Fatto sta che questa novella induzione si riduce al *metodo di esclusione* ed è puramente negativa. Essa consiste nello eliminare tutte le spiegazioni false di un fenomeno, per modo che dopo escluse tutte le cause immaginarie, quella che rimarrà si debba tenere per vera. E tutto ciò colla più grande facilità del mondo e come se si potessero sapere quali cause fossero le immaginarie prima di avere il concetto, al meno generico, della causa vera. « Conchiudere, ei dice, secondo un certo numero di esperienze, senza sperienza contraria non è un conchiudere, ma un congetturare. »[1] A suo parere dunque non si ha dritto a conchiudere dalle esperienze simili se prima non si è sicuro che non ci sieno fatti contrarj dalla parte opposta. Ora questa sicurezza non potrà aversi mai, perciò le conchiusioni induttive non saranno più possibili. Questo scetticismo, a cui si perverrebbe partendo dalle condizioni volute da Bacone, proviene dal non avere egli proposto nessun criterio positivo, e nessun principio su cui si appoggi l' induzione. Fu il celebre Newton, che stabilì il principio fondamentale della induzione, quando scrisse nelle *sue regole del filosofare* « che degli effetti generali del medesimo genere le cause sono le stesse. » Questo prin-

[1] Bacone, Opere, tomo VII, lib. V, cap. 2.

cipio suppone che la natura sia costante nelle sue leggi, ed è così appunto che l' induzione sia possibile. Ma questa costanza ed immutabilità presuposta dal Newton non è stata però da lui provata; nè l' esperienza può provarla mai, che anzi la suppone. Molto meno si può dire che dipenda dall' abitudine, perchè questa è un puro legame soggettivo, e non può dare un fondamento stabile alle nostre conclusioni. Il principio vero dell' induzione allora soltanto sarà assodato quando si proverà che il processo della natura è egualmente razionale, come il processo del pensiero, o in altri termini, quando si farà vedere che tutto ciò che è reale è anche razionale; perocchè allora tanto il processo deduttivo quanto l' induttivo avranno la medesima ragione e la medesima legge; e lo spirito sarà egualmente sicuro, tanto conchiudendo dall' ideale al reale, quanto viceversa dal reale all' ideale. Così senza aspettare che si verificassero i casi opposti come pretenderebbe Bacone, noi potremmo servirci dell' induzione come di un istrumento razionale. Schelling ed Hegel provando la razionalità della natura e l' identità dell' ideale e del reale, hanno posto il vero principio dell' induzione, ed hanno assicurata la legittimità di questo argomento, che era rimasta vacillante con tutte le boriose innovazioni introdotte da Bacone.

Aristotile pare di avere intraveduto questo legame che passa tra il sillogismo e l' induzione; e ciò si deduce dall' osservare che egli fa la medesimezza del processo sillogistico ed induttivo, mentre

dall' altra parte, ci dice, che questi due processi sono opposti. Queste due asserzioni che si trovano ambedue in Aristotile, rimarrebbero contradittorie se non si dovessero riconciliare secondo il nostro avviso a questo modo. Con dire, cioè, che essendo il medesimo il nesso che corre tra l' ideale ed il reale, il processo sillogistico e l' induttivo, sotto questo aspetto, sono identici. Che se al contrario si attende al principio, da cui questi due processi pigliano le mosse, allora essi appariranno opposti; imperocchè il processo sillogistico va dall' ideale al reale, mentre il processo induttivo va dal reale all' ideale. Ora la connessione di questi due termini essendo sempre la stessa, ne emerge che essa sia il fondamento comune dell' sillogismo e dell' induzione. Il punto di partenza però potendo essere or l' uno or l' altro, ne conseguita che questi due processi si possono considerare come opposti. Così rimangono conciliati i luoghi in apparenza discordanti di Aristotile, che furono osservati, ma non conciliati dall' autore dell' articolo sull' induzione, di M. Franck.[1]

Bacone, che nel reale non vide nulla d' ideale, non solo rifiutò la medesimezza del sillogismo e dell' induzione, ma credette ancora di escogitare un' induzione novella la quale supplisce al difetto dell' aristotelica.

L' induzione volgare, egli disse, s' impadronisce di alcuni fatti, ma senza considerare quelli che

[1] *Dictionnaire des Sciences Philosophique*, vol. III.

provano il contrario; dimodochè questa induzione non prova niente, potendo sempre essere rovesciata da un fatto contrario. All' osservazione Baconiana è facile il rispondere, che quando nel fatto sperimentato si contiene qualche cosa d' ideale, non è più possibile che venga un altro a rovesciarlo. E se quest' altro verrà, avrà una tutt' altra ragione, ed apparterrà ad un altro genere, ma non distruggerà punto la razionalità del fatto esperimentato. Che se il fatto viene distrutto perchè era un fenomeno accidentale, non per questo la nostra avvertenza sarà debilitata, poichè allora esso sarà distrutto perchè gli mancava il fondamento razionale, ed era un puro fenomeno accidentale.

Le lodi che furono prodigate a Bacone per quella, che si chiamava sua nuova scoperta, non furono nè proporzionate, nè ragionevoli. Il De-Maistre osserva che nessuno dei panegeristi di Bacone non parlò di questo metodo di esclusione, che fu l' induzione sostituita alla induzione aristotelica, ma invece tutti lo lodarono di avere sostituita l'induzione al sillogismo, come se l' induzione non fosse stata conosciuta prima di lui. Tra gli altri seguaci dell' illustre cancelliere di Verulamio, basta citare la testimonianza del Reid.

« Il genere umano, ei dice, essendosi stancato per due mila anni a cercare la verità coll' aiuto del sillogismo, Bacone propose l' induzione come un istrumento più efficace. Il suo novello istrumento diede ai pensieri, e alle fatiche dei cercatori un cómpito più notevole e più utile di quello che ab-

bia fatto l'istrumento aristotelico e lo si può considerare come la seconda grande èra dei progressi della ragione umana. »[1]

Leggendo la lode che fa il Reid al suo compatriotta, sembrerebbe che Aristotile non avesse dovuto mai far menzione dell'induzione. Eppure noi abbiamo citato un luogo degli Analitici, dove non solo se ne parla, ma dove si trova eziandio riscontrata col sillogismo. Nè quel luogo è il solo, trovandosene degli altri negli stessi Analitici, e poi nella Topica. Nè solo in Aristotile se ne trova la teoria, avendone egli data la più splendida e più accurata applicazione nella Storia degli animali. Per la qual cosa noi non solo non ravvisiamo una scoperta nuova nel novello *Organo di Bacone,* ma neppure crediamo che questo monumento possa sostenere il paragone coll' *Organo* antico di Aristotile. A proposito del quale noi vogliamo ripetere il giudizio che ne ha dato il De-Maistre al quale volentieri ci uniformiamo.

« Se si vengono ad esaminare, ei scrive, queste sì fatte opere non come *mezzi,* ma come *modelli,* allora non vi ha punto di dubbio: il vantaggio è tutto dal lato di Aristotile, e non si potrà far di meglio, che consultarlo cento volte, per una sola volta che si avrà la degnazione di sfogliare il novello Organo; perchè io non credo che vi sia nè tra gli antichi nè tra i moderni nessuna opera di filosofia razionale, che supponga una forza di mente

[1] Reid, *Analisi della Logica di Aristotile.*

uguale a quella che Aristotile ha spiegato ne' suoi scritti sulla Metafisica, e segnatamente nei suoi Analitici. »[1]

L' induzione di Bacone tutta fondata sull' osservazione sperimentale fu aggrandita e sublimata dal sommo italiano Galileo. Il quale non si arrestò al fatto solo, ma si valse di esso come di occasione per trovare la legge assoluta che lo governa. Per questo verso il Galileo precorre la filosofia moderna, e segna il passaggio dalla osservazione empirica e disgregata di Bacone alla massima di Hegel che tutto ciò che è reale è pure razionale. Ma la legge della natura fu per Galileo la matematica, ed invece di pervenire fino all' idea concreta ed attiva, fermossi alle leggi astratte del tempo e dello spazio, nelle quali consistono le matematiche. Queste leggi bastarono certamente al suo disegno, ma non si potrebbero credere sufficienti ad armonizzare il processo della natura con quello del pensiero; vale a dire, che esse bastano alla scienza naturale ma non già alla scienza speculativa. Questo progresso della induzione come fu usata dal Galileo si trova accortamente determinato dal dottissimo Puccinotti in un suo recente lavoro.

« Il Galileo egli nota, fu il primo a dimostrare la necessità di dividere in essa la fisica dalla metafisica; ponendo in evidenza che la dimostrazione della verità e della certezza nella scienza della natura non si ottiene nè colle logiche scolastiche, nè

[1] *Examen de la Philosophie de Bacon* par le Comte De-Maistre, tomo I, pag. 42-43.

colla dialettica, nè coi loro proteiformi sillogismi, ma unicamente colle forme geometriche; situando in mezzo all' una e all' altra le matematiche onde più non si confondessero insieme; dando il più elevato seggio alla metafisica, l' altro alla scienza della natura; e la scienza intermedia delle misure e dei numeri servisse o come anello di congiunzione, o prisma di rifrazione tra le idee che di su e di giù con alterna confluenza partivansi. »[1]

Per conchiudere del tutto l' esposizione delle dottrine sulla induzione, stimiamo dover fare qualche parola della teoria di Hamilton insegnata nella *Novella Analitica.*

Hamilton ammette l' induzione, ma per lui essa è tutt' altra cosa e dell' induzione aristotelica e della induzione baconiana. Egli definisce questa nuova maniera d' induzione per una conclusione formale dall' individuale all' universale, legittimata soltanto dalle leggi del pensiero, e facendo astrazione dalle condizioni di ogni materia particolare. Definita così l' induzione, essa corrisponde alla enumerazione completa delle parti, ed il principio su cui si fonda è questo: si deve affermare o negare di un tutto quello che si è affermato o negato di tutte le sue parti. Di questa induzione dice molto giustamente il Waddington, che rassomiglia piuttosto alla prima operazione dell' aritmetica che ad un processo dello spirito. Noi ci limitiamo ad osservare due cose. Prima: che un individuo, il quale non abbia per

[1] *Il Boezio* di Francesco Puccinotti, pag. 147 e 148.

contenuto una materia particolare: può esistere nell' immaginazione dello Hamilton, ma nella natura non esisterà mai. Onde quando egli sostiene, che questa sua induzione conchiude dall' individuale all' universale, ma che nello stesso tempo questo individuale non ha nessuna materia particolare, a noi pare un assurdo manifesto. La seconda cosa è che una enumerazione completa delle parti non si può dare se queste parti sono veramente individui; essendo che gl' individui non si possono mai cogliere tutti quanti, per quanto sieno numerose e continue le osservazioni. Che se poi Hamilton dicesse che egli non intende parlare d' individui reali, ma di parti logiche ed astratte, le quali si possono determinare completamente nel pensiero, allora noi replicheremmo, che questa specie di argomentazione meriterà forse qualche altro nome, ma non potrà dirsi mai induzione. Il Waddington propone, che le si dia il nome di ragionamento per equazione, per l' eguaglianza delle parti e del tutto; non potendosi chiamare nè induzione nè sillogismo. Noi però non vediamo di quale utile potrebbe tornare questa nuova forma di ragionamento.

DELL' IMMORTALITÀ DELL' ANIMA.

Da questi Saggi che io do al pubblico si può agevolmente scorgere, che ho adottato i principî della filosofia tedesca, che sono insieme o in gran parte i principî dei più sapienti Greci, e quelli dei più sapienti Italiani del secolo sedicesimo, quantunque modificati e riformati secondo il progresso dei tempi che corrono. La mia mente stessa si volge volontieri a queste dottrine per dimandarsi una spiegazione della scienza, perchè sa che esse non contradicono alla ragione, ed anzi si conformano a lei, e sono il suo svolgimento medesimo. La filosofia tedesca è stata compita da Hegel il quale mediante il suo gran maestro Schelling risale fino a Kant. Con ciò non si deve intendere che Hegel sia l' ultimo limite dell' umana ragione, e che perciò sia necessità arrestarsi là ove si è fermato. Lo spirito umano conosce un solo limite ed è l' evoluzione necessaria che si appunta nella verità. A chi mi accusasse di timidità, o per contrario di superbia, io potrei rispondere che nè dell' una, nè dell' altra si troverà segno nei miei scritti, qualunque si sieno.

Alcuni de' miei amici conosciuti ed apprezzati nel mondo della scienza, hanno creduto arrestarsi con Hegel all' ultimo sviluppo della sua dottrina, ed anche vogliosi di camminare avanti, si sono sentiti impotenti a farlo ; sottostando a tutte quelle conseguenze che hanno creduto di trovarvi. Altri per contrario, dopo finito il viaggio, sono indietreggiati ed hanno preteso di cercar meglio. Questo meglio però, a parer mio, non lo hanno trovato, per essere entrati in certi laberinti dove la ragione e la verità li ha abbandonati, e dove, unica luce, che loro risplendesse, è stata la parola rivelata.

Il problema più serio è certamente quello della finalità della vita, conosciuto nella scienza col titolo dell' immortalità dell' anima. Sulla soluzione di esso Hegel non ha mai manifestato apertamente il suo parere; egli si può dire però che abbia lasciato nelle sue opere un qualche addentellato come si suol fare negli edifici che si ha in animo di continuare e di aggrandire. I suoi discepoli non si sono trovati d' accordo sull' edificio Hegeliano, almeno per quello che riguarda la teoria dell' immortalità dell' anima umana. Quando la scuola Hegeliana si scisse, il primo problema che cagionò la scissura fu appunto quello della immortalità. Esso data dal 1833, e dopo seguirono gli altri due problemi controversi della natura di Cristo, e della personalità di Dio.

Noi abbiamo trattato di questi due ultimi problemi in un' appendice apposta ai principî di religione dello Schelling; qui perciò ci limitiamo a

trattare soltanto il problema dell'immortalità. E volendo far vedere a che punto fosse arrivato questo importantissimo tema, allor che sopraggiunse la disputa fra i discepoli di Hegel, stimiamo opportuno di risalire ai primordî di questo insegnamento come dato scientifico. Infine poi esporremo il nostro parere su tal proposito.

Il primo monumento scientifico che si trova intorno alla immortalità dell' anima umana, è il Fedone di Platone. Questo dialogo, oltre alla parte mitica ed artistica che contiene, ha altresì un valore razionale. Gli argomenti che vi si trovano sviluppati si congiungono con molti altri principî del sistema platonico. La dottrina della reminiscenza simboleggiata nel Fedro e provata nel Menone suggerì al filosofo greco il principio fondamentale da cui dedusse l' immortalità. E veramente è cosa chiara, che se l' anima ha esistito prima del corpo, deve ancora sopravivere alla dissoluzione di lui. Ma il principio della reminiscenza essendo troppo ipotetico, fu uno dei primi a cadere, e con esso cadde pure la prova della immortalità.

Degli argomenti di Platone stimo che un solo meriti ancora l' attenzione del filosofo, e resista anche alle obbiezioni moderne. Questo argomento è quello ricavato dalla natura dei contrarî con cui si prova che un contrario chiama necessariamente l' altro, e conseguentemente come la vita è seguita dalla morte, così alla morte deve con alterna vicenda tener dietro la vita. Il primo argomento platonico, ossia quello della reminiscenza, porse a no-

stro avviso occasione ad Aristotile di trasformare l' argomento del suo maestro in un altro di più consistenza. Aristotile si accòrse che Platone, avendo dedotta l' immortalità dell' anima dalla reminiscenza di una vita anteriore, alludeva alla comunicazione che ella aveva avuto colle idee. Da qui egli conchiuse, che non si dovesse sostenere l' immortalità dell' anima in tutta la sua estensione, ma invece l' immortalità dello intelletto, il quale essendo capace di pensare doveva essere eterno. Così trasformò il problema della immortalità dell' anima in quello dell' immortalità dello intelletto. Questa trasformazione occupò le menti di tutti i peripatetici del Medio-Evo.

L'argomento platonico della reminiscenza, sviluppato da Aristotile nel modo come abbiamo esposto, fu ampliato da S. Agostino in un intero opuscolo che scrisse sull' immortalità dell'anima umana. Tutto il contenuto di questo libro si riduce al seguente argomento. La scienza è eterna ed immutabile; dunque l' anima, in cui ella si trova, deve essere parimente eterna.

Imperocchè sia che l'animo contenga la scienza, sia che la scienza contenga l' anima, sia finalmente che l' anima e la scienza sieno necessariamente congiunte, sempre ne conseguita che l' anima sarà immortale come la scienza. Il dire che la scienza si potesse togliere all' anima umana, sarebbe ancora un assurdo perchè senza la scienza ella non si potrebbe dire più anima umana, perchè l' essenza della ragione è il sapere. Ecco ora come

S. Agostino spiega la ragione come fondamento dell'immortalità.

« La ragione è lo sguardo dell' animo, onde riguarda il vero per sè stesso, non per mezzo del corpo; ovvero la stessa contemplazione del vero non per via del corpo; oppurre lo stesso vero che si contempla. Che il primo sia nell' animo, niuno ne dubita: della seconda e del terzo si può ricercare, ma pur la seconda non può esistere senza l' animo. Del terzo è gran questione se quel vero, che l' animo intuisce senza magistero di corpo, sia per sè stesso, e non sia nell'animo, ovvero se possa esistere senza di lui. Come che sia però, l' animo non potrebbe contemplarlo per se stesso, se non per una cotal congiunzione con lui. Imperciocchè ogni cosa che contempliamo o che comprendiamo col pensiero, o noi la cogliamo col senso o coll' intelletto. Ma quelle cose che si colgono col senso si sentono essere fuori di noi e sono contenute nei luoghi onde si afferma che neppure si possono percepire. E quelle le quali s' intendono, non s' intendono come poste in luogo altro da quello ove è l'animo che le intende, perciocchè insieme s' intendono non essere contenute da luogo. » [1]

S. Agostino adunque fonda l' immortalità dell' anima sulla immutabilità della ragione e della scienza; facendo vedere che la ragione tanto considerata come facoltà, quanto come atto, esiste sempre nell' animo. Ed inoltre, anche ammettendo

[1] Sant' Agostino, *Dell' immortalità dell' anima*, X.

che la ragione sia il vero stesso o l' obbietto di questa nostra facoltà, pur sempre ella deve essere congiunta all' animo nostro, ed intima a lui; sicchè l'animo e la ragione per tale congiungimento debbono avere la medesima immutabilità.

S. Tommaso, continuando a sviluppare il principio medesimo di Aristotile e di S. Agostino, osserva che l' anima in quanto pensa non può soggiacere a corruzione. Imperciocchè la corruzione si fa sempre da un contrario all'altro, nel mentre che l' intelletto, abbracciando in sè tutti i contrari, non può avere nessun contrario nel quale si corrompa.

In tutti gli argomenti anzidetti, da Platone a S. Tommaso, il perno della prova è sempre la natura del pensiero, e lo stesso principio continua anche in Spinoza, quantunque questi contorni il suo argomento in modo differente. Secondo lui l'anima umana è l' idea del suo corpo. Ora in quanto quest' idea è un modo determinato del pensiero infinito, essa esprime l' essenza del corpo sotto il carattere dell' eternità. In lei dunque possono morire l' immaginazione, la memoria, e tutte le passioni che si fondano sui modi del suo corpo attuale; ma non possono perire giammai i pensieri che hanno per oggetto Iddio. E nel linguaggio di Spinoza si dicono avere per oggetto Iddio le idee chiare ed adeguate. Onde quanto più pensieri un'anima avrà portato allo stato di idee chiare ed adeguate, altrettanto essa parteciperà all' eternità. Per tal modo l' immortalità non sarà per tutte le anime la stessa,

perchè ciascuna può partecipare più o meno al divino ed allo eterno secondo il maggiore o minore sviluppo della sua ragione.

Quindi Spinoza conchiude con questa proposizione che deve rallegrare ogni uomo savio ed amante di Dio, cioè « che la morte è tanto meno nocevole, quanto più chiara e distinta è la conoscenza dell' anima, e quanto più l' anima ama Dio. » Onde può avvenire « che ciò che perisce di lei col corpo, non sia di nessun pregio in comparazione di ciò che continua ad esistere dopo la morte. » [1]

Nel Fedone di Platone si trovava ancora accennato un altro principio dal quale si ritraeva egualmente come conseguenza necessaria l' immortalità dell' anima. Questo principio era l' unità e la indivisibilità del principio pensante che fu poi rimesso in onore da Leibnitz, e dopo di lui da Herbart. Ognuno sa che la monade di Leibnitz fosse una forza indivisibile e come tale incapace di essere distrutta. Herbart continuatore della monadologia leibnitziana, partendo dai principî medesimi, argomenta così: Tutte le nostre idee essendo date in una sola medesima coscienza si riferiscono inevitabilmente ad un essere unico. Questo essere unico essendo reale, è necessariamente semplice; ed essendo semplice, esso è immortale. Esso è una monade che ha per qualità permanente e primitiva la facoltà di percepire.

Questo argomento non ha molta efficacia, per-

[1] Spinoza, *Etica,* parte V, prop. 38. Scolio.

chè Leibnitzio medesimo estendendo la semplicità e l' indivisibilità a tutte le specie di monade, non se ne può fare un argomento speciale per l' anima umana. Tutto quello che se ne può ricavare è la indistruttibilità delle monadi, la quale non basta ad assodare l' immortalità. Il problema dell' immortalità, come osservava molto egregiamente il Cousin, abbraccia due parti, cioè la indistruttibilità della sostanza pensante e la perennità del pensiero. Dalla semplicità dell' anima si può inferire la sua indistruttibilità, ma ciò non basta a sciogliere l'intero problema. Nè il dire che la qualità di percepire sia primitiva e perenne nell' anima, come dice l' Herbart, si deve credere che basti a mettere in salvo la continuazione del pensiero. La sua asserzione è un presupposto non una prova, come è un presupposto egualmente lo schema Leibnitziano. Per provare che l' anima sia immortale, non basta provare che ella continui ad esistere, ma che continui a vivere; e la sua vita è il pensiero; perciò quelli i quali si sono applicati ad assodare la perennità del pensiero, hanno colto il lato principale del problema dell' immortalità.

Un terzo aspetto sotto cui si è presentata questa ricerca è quello della moralità. Questo è quello che è stato meglio considerato da Emmanuele Kant.

La ragion pratica, secondo questo filosofo , porta la necessità di un' altra vita dove si potesse realizzare l' armonia della virtù e della felicità, che in questa è impossibile.

Questo argomento di Kant è certamente più conforme all' opinione comune degli uomini, che vuol trovare nella legge morale una sanzione di ricompense e di castighi secondo il merito ed il demerito delle azioni che hanno fatto.

Spinoza non la pensava così. Egli ammetteva una morale più virtuosa e più disinteressata, e la speranza o il timore non vuole che penetrino nel dominio purissimo della sua morale. « La pietà, la religione, e tutte le virtù che si rapportano alla forza dell' anima, dice egli, sono dunque ai loro occhi dei fardelli, dei quali sperano di sgravarsi colla morte ricevendo il prezzo della loro schiavitù, cioè a dire della loro sommissione alla religione e alla pietà. »[1]

E fa veramente meraviglia come Kant, che si era fatto sostenitore di una morale purissima, abbia conchiuso col gettarsi nella parte opposta, e col sospirare anch' egli come fa il volgo dietro alle attrattive della felicità: come se la virtù non bastasse a sè stessa e come se per completarsi avesse bisogno di conciliarsi colla felicità!

Molti altri filosofi hanno esaminato tutti i nostri istinti più generosi, tutti i bisogni che esigono le diverse nostre facoltà, tutte le nostre aspirazioni verso l' infinito, tutti i desiderî indomabili di un avvenire, e ne hanno fatte altrettante prove della immortalità. Tra gli altri mi è caro annoverarne due, i quali per diverse vie ne hanno fatto risen-

[1] *Etica,* parte V, prop. 41. Scolio.

tire tutta la importanza; il Mamiani ed il Bonucci. Il primo in un dialogo nel quale all'accortezza degli argomenti accoppia una leggiadria di stile ed una grazia d'invenzione da paragonare soltanto agli antichi greci. Egli ha scelto i personaggi di questo bellissimo dialogo tra le illustri vittime napoletane del 99, affinchè l'eroica fermezza delle vittime e l'atroce ingiustizia di cui erano bersaglio facessero più facilmente ricorrere all'animo la prospettiva di un migliore avvenire.

Il Prof. Bonucci se ne occupa in parecchi luoghi della sua pregiata opera intitolata *Fisiologia e Patologia dell'anima umana;* sempre con un sentimento delicato e profondo che parte non solo dal convincimento dello intelletto, ma ancora da un bisogno potentissimo del cuore. Tra gl'innumerevoli luoghi che potrei scegliere, voglio addurre questo che mi pare bellissimo. « L'anima ha nel suo seno ingenita e irremovibile la vaghezza dell'infinito, e perchè non può adempirla in questa vita non si trova mai paga sopra la terra che è prigione od esilio dalla sua patria divina, e n'è presa talvolta da così profondo e smisurato dolore che nessuna delle piccole gioje di quaggiù può valere a consolarla. Per tal modo si manifesta la miseria ed insieme la nobiltà dell'umana natura, la miseria dico che ne affatica il terrestre peregrinaggio, annobilito dal pensiero della mèta altissima a cui aspira ».[1]

Queste che abbiamo annoverate finora sono

[1] Volume I, pag. 183.

state a un dipresso le ragioni allegate a provare l'immortalità dell'anima umana. Certamente sembra che non vi manchi nulla, essendosi messe in rassegna la natura della sostanza pensante, quella della vita e del pensiero, la morale e gl'istinti; insomma tutto quello che tende verso l'eterno e l'infinito. Quando sopravvenne la filosofia di Hegel, il problema era stato svolto per tanti versi; dopo di questo illustre filosofo esso si ripigliò sotto nuovo aspetto. Egli veramente, come abbiamo avvertito da principio, non si espresse chiaramente sulla soluzione di questo problema; ma i suoi discepoli se ne occuparono fortemente ed anzi esso fu la prima origine della loro divisione; ed era naturale la dimanda di sapere cosa fosse veramente sostanziale ed invariabile nell'uomo, dopo di aver fatto di lui il coronamento e la finalità di tutta la natura. Perciò si disse, l'essenza umana esiste nell'intelligenza, ovvero nell'organismo o nell'istinto? E secondo che si rispondeva per l'una o per l'altro, ne dovevano venire delle conclusioni ben opposte sulla natura dell'immortalità.

Da una parte si diceva, che la coscienza ed il pensiero potevano sospendersi, ed anche annullare in alcuni stati della nostra vita, e che perciò non si potevano avere in conto di essere la nostra essenza individuale. All'incontro il movimento fisiologico non può essere mai interrotto, e se qualche cosa potesse interromperlo, al suo arrestarsi verrebbe meno la vita. Il pensiero dunque, secondo il ragionamento di costoro, era accidentale; l'organismo

soltanto essenziale. Posta l' essenza dell' individuo nell' organismo, si vede chiaro quale ne fosse il corollario: al finire di esso, si annulla ogni cosa. Questa conseguenza ricavata da alcuni Hegeliani non mi pare però che sia legittima nè che discenda dai veri principî di Hegel.

Nel sistema di questo grande filosofo quel che occupa il primo luogo, e la cui attività produce tutto, è l' idea. Se dunque la natura dell' anima, come noi abbiamo provato nel principio della psicologia, consiste nella idealità, il pensiero non può essere un accidente, nè un fenomeno passeggiero nella nostra vita, ma al contrario esso costituisce la nostra intima essenza. E non è vero neppure che il pensiero e la coscienza si potessero annullare nel sonno, nè in altri stati della nostra vita, perchè noi abbiamo fatto vedere che ciò non è possibile, e che contrasta tanto all' esperienza, quanto alla ragione. La vita fisiologica a cui si è data tanta importanza, non è che un' occasione e un istrumento della vita cogitativa: è un mezzo, la cui finalità risiede nel pensiero.

Noi possiamo affermare, interpretando dirittamente le intenzioni di Hegel, che se tutta la natura è una manifestazione del pensiero, e se nell' anima umana esso acquista la consapevolezza di sè stesso, sarebbe contradittorio il dire che mentre la natura continua nella sua vita, l' anima, che ne è il compimento, dovesse perderla e venir meno. Sarebbe questa una grande sproporzione tra il mezzo ed il fine, tra la natura e lo spirito; sproporzione che non

può essere caduta nella mente di un filosofo così profondo.

Che se si replica, non sostenersi già che l'anima si annulli del tutto secondo la volgare opinione dei materialisti, ma che di essa si annulli soltanto la determinazione individuale, e che si risolva un'altra volta in quell'ideale universalismo da cui ebbe origine; noi rispondiamo così. È vero, che questa forma di annullamento si debba distinguere dall'altra propugnata dai materialisti: è vero che il dileguarsi dell'anima nella natura materiale non è lo stesso del risolversi nell'ideale astratto; ma nell'uno e nell'altro caso l'annullamento dell'anima come individuale, si verifica egualmente.

Bisogna dunque vedere, se questo annullamento è possibile, e se è ragionevole dopo ammessi i principî di Hegel.

Quando la nozione Hegeliana incalzata dalla necessità dialettica, passa da un grado all'altro, essa evidentemente tende a darsi coscienza di sè stessa, e ad acquistare quella concretezza e quella individualità che è il suo ultimo compimento. L'individualità è dunque il fine del movimento dialettico, ed arrivati a lei non si vede più nessuna necessità affinchè l'individuo si distrugga, e ritorni da capo alla nozione astratta ed iniziale per ricominciare il movimento dialettico. Se questa necessità non apparisce, ciò significa che lo spirito debba perdurare nello stato di coscienza ed individualità in cui è pervenuto e conseguentemente ch'egli sia immortale. Fin che si sta alla legge dialettica di

Hegel non si trova la distruzione dell' individuo, ma al contrario si trova la necessità di arrivare all' individuo.

Per annullare l' individuo bisognerebbe trovare un' altra legge, che in Hegel non si trova.

Se poi si volesse trovare il cammino verso la distruzione dell' individuo nello sviluppo dell'anima nella fenomenologia, noi rispondiamo che neppur questo ci sembra vero.

Nella fenomenologia infatti si trova lo sviluppo dell' anima fino a diventare spirito assoluto; si potrebbe quindi credere che col diventare spirito assoluto cessi l' individualità, e che in questo modo Hegel abbia dovuto sciogliere negativamente il problema dell' immortalità. A noi riluce il contrario. Nello sviluppo dell' anima le sue forme non si annullano, ma s' inviluppano l' una nell' altra tanto che Hegel li chiama *momenti*. Ammessa questa serie progressiva di trasformazioni, si scorge manifestamente che la prima forma è anche l' ultima. E se la prima è l' anima individuale, l' ultima anche essendo spirito assoluto non cessa però di essere anima individuale perchè ha la necessità di contenere la prima forma. In altri termini, essa è anima individuale per la differenza che contiene, ed è spirito assoluto per l' identità.

L' essere spirito assoluto appartiene allo sviluppo dell' anima e non cangia, nè annulla la sua essenza; nello spirito assoluto si riconosce l' identità delle anime individuali.

Per tal modo lo sviluppo descritto da Hegel

nella fenomenologia non distrugge menomamente la dottrina della individualità e conseguentemente della immortalità dell' anima.

Questi medesimi pensamenti, sebbene con una forma meno rigorosa e più poetica, come è costume degli Alessandrini, mi pare di rinvenire in Plotino. Noi abbiamo in un altro lavoretto precedente esposta e commentata la dottrina di questo gran filosofo il quale cercò di conciliare l' esistenza delle anime particolari con quella di un' anima universale, presso a poco come in Hegel si concilia l' esistenza delle anime individuali con quella dello spirito assoluto.

Il fondamento della immortalità dell' anima, ossia della perennità del principio pensante, si trova costantemente nella idealità della sua natura, come si può ricavare dalla esposizione che noi abbiamo già fatta cominciando dal Fedone di Platone fino alla fenomenologia di Hegel. È il pensiero la sorgente inesauribile della vita, la quale perenna con circolo eterno ora diffusa per la natura ed ora concentrata nello spirito. Nessuna maggiore prova si può arrecare a favore dell' immortalità oltre di quella la quale ha sua radice e fondamento nel processo medesimo del pensiero. Le anime, la cui essenza è il pensiero, non possono non partecipare al privilegio dell' immortalità.

E qui mi giova ripetere quello che ho detto altra volta intorno a questo medesimo problema, vale a dire intorno alla conciliazione della vita individua colla vita universale.

« Mi rappresento l' anima universale come un

oceano di anime, in cui ciascuna sta, e a cui partecipa come gl' individui dell' oceano partecipano della vita e delle peculiari condizioni di quell' immenso abisso. Essi ricevono incremento dalle acque che contengono differenti principj ; e perciò ne assumono certe qualità che competono alla natura di quell' ambiente. Hanno, per così dire, la loro radice in questo immenso vortice : colà si generano, e spiegano la vita, portando ciascuno di questa vita la propria essenza ed il proprio carattere d' indole differente. Queste esistenze partecipano del carattere universale, e nel tempo stesso hanno caratteri speciali che tengono del loro tipo. Così sono le anime particolari nel seno della infinita anima : imperciocchè tutte corrispondono ad un' idea, che l' anima universale, come spirito tiene fino dall' eternità, e la svolge dal suo grembo coll' impronta del mondo intelligibile. Ma poichè le anime hanno anch' esse la loro base colà, conservano anche di quella natura, e portano ciascuna con sè parte di quella universalità per la quale ci sentiamo sempre attratti, come ad un comune centro, e proviamo certe influenze spirituali che sono profonde nel nostro spirito, e sono certamente causate da quell' esistenza universale che ci appella incessantemente con una voce interiore, cui non possiamo resistere, tanta è la sua autorità. Come dunque gli abitanti dell' oceano non possono vivere in altro elemento, così noi non possiamo vivere, che aspirando direttamente all' eterno, al divino, all' universale. »[1]

[1] Vedi i miei *Filosofemi*, pag. 128.

Scrivendo queste pagine non so raffrenare un moto di allegrezza vedendomi raggiare d' avanti splendidamente l' avvenire, e sentendo che l' anima mia vi si slancia con una sicurtà, che la forza degli argomenti rende possente ed incrollabile.

FINE.

INDICE.